

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

O negativo da palavra

O silêncio, o não-dito e o inefável como temas comuns às fases do pensamento de
Wittgenstein

Edward de Araújo Seabra

Brasília, julho de 2013

Edward de Araújo Seabra

O negativo da palavra

O silêncio, o não-dito e o inefável como temas comuns às fases do pensamento de
Wittgenstein

Monografia apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de Brasília
como requisito parcial para a conclusão do
curso de bacharelado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de
Lima

Brasília, julho de 2013

Agradecimentos

Ao professor Erick Lima, que tão prontamente aceitou orientar-me tanto na monografia quanto no projeto de iniciação científica (ProIC) feito concomitantemente a ela. Devo a ele a exposição frequente aos temas fascinantes que escolhi abordar no presente texto, e a suas excelentes aulas ao longo de uma conturbada graduação a motivação para estudá-los. Sua ajuda na resolução de questões burocráticas, sem a qual tudo teria sido mais penoso, também foi imprescindível, bem como sua boa vontade em levar em consideração, em suas decisões, problemas pessoais meus que outros professores teriam ignorado sem pensar duas vezes.

Ao professor Agnaldo Portugal, que foi meu primeiro orientador de iniciação científica na Filosofia quando eu ainda era o hesitante aluno de outro curso de graduação. Foi ele quem primeiro me introduziu nos assuntos da filosofia da linguagem e da filosofia de Wittgenstein especialmente, que me acompanharam desde então e forneceram o marco de referência para organizar e direcionar os estudos. Suas instigantes aulas também foram fonte de enriquecimento em meu conhecimento de filosofia da religião, outra área que certamente não abandonarei. Além disso, devo a ele um agradecimento especial por sua disposição em compor a banca de avaliação durante suas férias, o que muito me honrou.

Ao professor Gerson Brea, por sua gentileza em emprestar bibliografia fundamental no decurso deste trabalho e pelas esclarecedoras conversas que tivemos acerca de conteúdo e de tradução. Suas ótimas aulas, sobretudo aquelas do curso de Hermenêutica Filosófica, foram muito importantes na construção de minhas próprias reflexões, bem como um incentivo constante na persecução do aprofundamento nestes temas.

Por último, mas não menos importante, à minha namorada Gabriela Landim, por seu resolutivo apoio nestes que têm sido anos especialmente difíceis. Sem seu amor e seu carinho, talvez a vida tivesse me vencido mais algumas vezes, de forma que eu não estaria, hoje, finalmente concluindo este bacharelado. Além disso, seu interesse genuíno em debater comigo mesmo minhas ideias mais desinteressantes foi sempre um estímulo indispensável. A ela todo meu amor e gratidão.

Tem, porém, o silêncio, se lhe dermos tempo,
aquela virtude, que aparentemente o nega, de
obrigar a falar.

José Saramago, *O Evangelho Segundo Jesus
Cristo*

Emissário de um rei desconhecido
Eu cumpro informes instruções de além,
E as bruscas frases que aos meus lábios vêm
Soam-me a um outro e anômalo sentido...

Inconscientemente me divido
Entre mim e a missão que o meu ser tem,
E a glória do meu Rei dá-me o desdém
Por este humano povo entre quem lido...

Não sei se existe o Rei que me mandou.
Minha missão será eu a esquecer,
Meu orgulho o deserto em que em mim estou...

Mas há! Eu sinto-me altas tradições
De antes de tempo e espaço e vida e ser...
Já viram Deus as minhas sensações...

Fernando Pessoa, *Passos da Cruz*, XIII

Resumo

A partir das várias referências de Wittgenstein ao longo de toda sua obra sobre aquilo de que não se pode falar, que se pode tão somente mostrar, ou aquilo que não se deixa expressar como achamos que deveria – mas que se expressa à sua própria maneira, se formos capazes de uma compreensão mais refinada –, tentei tematizar o não-dito, de uma forma explícita que o autor nem sempre fez, como algo que ele sempre pretendeu investigar. A esse estudo das diferentes fases do pensamento de Wittgenstein, procurei acoplar uma leitura da filosofia de Gadamer segundo o que este próprio sugeriu em entrevista contida no *Gadamer-Lesebuch*; a saber, de que sua “hermenêutica filosófica” era conduzida precisamente pela busca do não-dito em tudo aquilo que é dito.

Mais do que apontar diretamente uma possibilidade futura para o desenvolvimento intelectual de Wittgenstein, quis argumentar que este, tanto em sua época de “pragmatismo semântico” quanto naquela em que foi tido como expoente máximo da filosofia analítica clássica, sempre intuiu questões que o impulsionavam a uma superação de si mesmo. De certo modo, é como se Wittgenstein, seguindo consciente e deliberadamente a pretensão analítica de refundar a filosofia ocidental, estivesse sempre se enredando em labirintos que atestavam a necessidade de retorno à tradição. Entre as iluminadas vielas às quais parecia conduzir uma reflexão por demais ortodoxa, a rota de fuga estava sempre presidida por uma venerável sombra – era a sombra de Gadamer.

Palavras-chave: filosofia da linguagem, pragmática, hermenêutica, Wittgenstein, Gadamer

Sumário

Introdução.....	7
1 – Ludwig Wittgenstein: da semântica à pragmática.....	13
2 – Hans-Georg Gadamer: a hermenêutica.....	52
3 – Idealismo linguístico e não-dito.....	60
4 – O significado do silêncio.....	71
Bibliografia.....	76

Introdução

Ludwig Wittgenstein teve um percurso intelectual marcado pela inquietude e pela insatisfação características do anúncio de grandes mudanças, e, com efeito, desenvolveu ao longo da vida pelo menos duas filosofias distintas, a um só tempo contraditórias entre si e revolucionárias em seu próprio direito. A primeira fase de seu pensamento – aquele de um engenheiro interessado por lógica e matemática – deságua no *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra de 1921 que representa o ponto culminante dos reflexos, sobre a teoria da linguagem, de uma controvérsia que remonta até ao nascimento do cálculo e da noção de *characteristica universalis* com Isaac Newton e Gottfried Leibniz. Estudando sob Bertrand Russell, o jovem Wittgenstein foi influenciado a buscar soluções para tradicionais questões filosóficas que poderiam evidenciá-las como problemas de “modos de falar” desnecessários, tal qual havia sido o destino da noção leibniziana de infinitesimal, e como pseudoproblemas. Uma descrição geral da linguagem calcada na então recente e promissora lógica matemática forneceu os critérios da circunscrição dos “modos de falar” e dos problemas legítimos. Se, entretanto, em sua filosofia mais tardia das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein muda de ideia com relação a tais possíveis critérios – insurgindo-se sobretudo contra os paradigmas mentalista e referencialista da semântica formal –, a preocupação em dissolver problemas e denunciar incompreensões e maus usos da linguagem permanece.

Faz parte de ambas as mencionadas fases do pensamento wittgensteiniano o que podemos chamar, em termos bastante gerais que depois deverão ser melhor precisados, de “preocupação com o não-dito”. O *Schweigen* que finaliza o *Tractatus* o faz não apenas como uma críptica recomendação de silêncio ao leitor que bem compreenda suas teses, mas como a própria coerência performativa do autor que, tendo dito tudo o que é possível, não se estende numa descartável excogitação de problemas ilusórios. De qualquer maneira, deve-se levar a sério a ironia de Russell sobre o livro ter, na verdade, conseguido dizer muitas coisas sobre o indizível: a busca pela rigorosa delimitação do dizível envolvia sempre uma antecipação, pela via negativa, do que se encontrava do outro lado da fronteira, onde Wittgenstein sintomaticamente localizara assuntos pertinentes à religião e à metafísica. Mesmo considerando a caracterização geral da “filosofia” como uma série de *contrassensos*, que não se confundiam com frases *sem sentido* (tautologias e contradições), ainda havia um apertado espaço à beira do mundo (o que é o caso) e do espaço lógico (o que poderia ser o caso) para

conceitos como “eu”, “Deus” etc. Isto é, ao passo em que a nascente filosofia analítica buscava condenar toda a metafísica à falta de sentido ou ao contrassenso através de uma radicalização ontológica da semântica, o filósofo austríaco recusava a possibilidade de falar qualquer coisa sobre tais questões – com o que ele queria dizer, por um lado, que nós estamos presos às reais possibilidades linguísticas e, por outro lado, que exatamente por isso nada se dá a conhecer do que transcende a linguagem.¹ Mas não só a “metafísica” (ou o que se entendia por ela então) recebera esse tratamento: pela distinção entre *mostrar* e *dizer*, em si mesma muito devedora do referencialismo, até questões metalinguísticas por excelência, como a da forma proposicional geral, eram excomungadas da linguagem e referidas ao gesto silencioso. Naturalmente, isso criava o paradoxo que levaria o autor – dentro do próprio texto – a rejeitar sua obra e a recomendar ao seu leitor que, ao final, pela metáfora da escada, a rejeitasse também. Há que se notar que essa sutileza do pensamento de Wittgenstein, entre a consciência da relação do dizível com o indizível e a da nossa própria limitação às palavras, já apontava para uma sua tendência de superar mesmo aquela escola filosófica da qual era um dos maiores expoentes, o que se confirmaria anos mais tarde nas décadas de 30 e 40.

Nestes anos, Wittgenstein retomaria suas reflexões impulsionado pela reavaliação de sua própria teoria pictórica do significado, a qual afirmava ser o significado de uma proposição o estado de coisas no mundo que ela isomorficamente representaria. Esta grande restrição à linguagem criava mais problemas do que solucionava, e foi substituída, nos estudos do período das *Investigações*, pela noção de que o significado de uma palavra não é um referente no mundo, mas o próprio uso que o falante faz dessa palavra. Por essa ênfase dada à relação das pessoas com as palavras, a dimensão pragmática da linguagem é alçada a um posto superior às dimensões da semântica e da sintaxe, estas emanando, portanto, daquela. Estava dada então a “virada” wittgensteiniana, a partir da qual uma sociolinguística estava a cargo de decidir sobre questões que eram, não obstante, semelhantes às que deram origem ao *Tractatus*. Uma destas questões envolve, por exemplo, o que são “frases não informativas”, casos degenerados que, se antes não informavam nada por serem tautologias ou contradições, agora apenas explicitariam em tom ilusório certezas de fundo concernentes ao *Hintergrund* linguístico tratado na obra *Da Certeza*. A dificuldade de exemplificar “objetos” no *Tractatus* também retorna, em abordagem mais consciente, na crítica à ideia de “simplicidade” das *Investigações*.

1 Não pretendo tematizar aqui a problemática separação, no *Tractatus*, entre frases contrassensuais (“filosóficas”) e frases sobre os conceitos na margem do mundo (indizíveis).

A dinâmica da biografia intelectual de Wittgenstein deixa entrever, porém, um movimento interessante de afastamento de sua formação no clima acadêmico da filosofia analítica, ainda mais se considerados os elementos novos que continuam a aparecer em publicações posteriores às *Investigações*. Não fosse a relativamente prematura morte do autor, talvez a tradição ainda fosse contemplada com uma “terceira” filosofia, a qual, arrisco dizer, poderia ser algo muito próximo da hermenêutica filosófica. Enquanto o *Tractatus* finalizava em silêncio e em recomendação de silêncio, acompanhado dramaticamente pelos anos de “silêncio” no qual Wittgenstein se autoexilou da academia, o caminho percorrido a partir daquela teoria tão limitativa foi um de progressiva reinclusão de possibilidades na linguagem. O recuo do oceano de silêncio diante da ilha do que é dizível indicava cada vez mais que, talvez, o próprio indizível – aquilo que permanece não-dito em qualquer discurso – ainda podia ser acessado até certo ponto, e com mais do que o simples gesto. Mas mostrar não é apenas o gesto, ou ainda: a palavra também pode ser algo como um gesto, pleno de consequências, tal qual ensinado pelo inglês John Langshaw Austin na mesma época. A palavra não apenas diz, mas também faz e mostra: o acesso linguístico do não linguístico é a cada vez menos absurdo.

Certa vez, em entrevista a Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer definiu a hermenêutica filosófica da seguinte maneira: „*Das ist Hermeneutik, zu wissen, wieviel immer Ungesagtes bleibt, wenn man etwas sagt.*“² É neste sentido que quero aproximar Wittgenstein da tradição hermenêutica, a partir sobretudo de Gadamer, mostrando como o tema do não-dito pertence a todas as fases do seu pensamento e o leva, paulatinamente, a facultar cada vez mais coisas à linguagem na busca de uma descrição mais adequada da mesma. Na primeira época do filósofo austríaco, prevaleceu a visão de uma linguagem ocupada com a retratação sígnica do mundo, baseada em proposições com valor de verdade; depois, a linguagem passou a ter diversas outras funções e uma relação com a vida do falante e com sua cultura. Daqui não seria de se espantar se, num desenvolvimento posterior, o elemento histórico, tão caro à hermenêutica, fosse admitido como formador do significado e do sentido, algo que ademais já pode ser entrevisto na ideia de “cultura”.

Mas se a hermenêutica de Gadamer dá esse passo além que Wittgenstein hesitou em dar, ela também tende a absolutizar a história na figura da tradição linguística, o que nos remete à tese wittgensteiniana de que o pensamento como um todo está submetido, e portanto

2 GADAMER, Hans-Georg. *Gadamer-Lesebuch*. Mohr Siebeck: 1997 (p. 286).

limitado, à linguagem. Jürgen Habermas, que será aqui um interlocutor de referência, reitera que “a hermenêutica eleva à consciência aquilo que nos atos da compreensão sempre esteve pré-estruturado historicamente através de tradições inculcadas”³, mas busca uma saída para este “idealismo linguístico” por julgar que, nele, a possibilidade de crítica da tradição num sentido emancipador está bloqueada. A estrutura preconceitual da compreensão põe a própria forma da crítica, o que, em termos wittgensteinianos, poder-se-ia traduzir por: mesmo o jogo de linguagem da dúvida, do não tomar por verdadeiro algo imposto, precisa repousar sobre a mesma linguagem que sustenta aquilo de que se quer duvidar. Habermas crê que a reflexão “é condenada a chegar depois, mas, ao olhar para trás, desenvolve uma força retroativa”⁴, o que diminuiria a autoridade da tradição em sentido gadameriano e, por extensão, talvez servisse igualmente para expandir os limites de um pensamento cujas fronteiras diante do não-dito tivessem enrijecido o não-dito como indizível.

Para Habermas, Wittgenstein opera uma espécie de linguística, tanto na fase inicial quanto na tardia de seu pensamento, preocupando-se com a aquisição e o funcionamento formal da competência linguística, que, na hermenêutica, é tacitamente pressuposta. “A consciência do falante não se transforma pelo saber linguístico”⁵, e esta seria a diferença principal entre a reconstrução racional do sistema linguístico no sentido da *langue* – feita pela linguística – e a autorreflexão na e da linguagem no sentido da *parole* – feita pela hermenêutica. Mas que Wittgenstein se limite a uma “reconstrução” racional talvez não se sustente sobretudo com uma leitura mais atenta de *Da Certeza*, publicado apenas um ano antes do texto de Habermas em questão.

Habermas critica a hermenêutica na pretensão de universalidade desta, ou seja, na sua absolutização ontológica, levantando argumentos contra o “idealismo linguístico” que, como dito acima, pode ser em alguma medida atribuído também a Wittgenstein. E é deste que Habermas parece tomar parte de seu vocabulário na construção de um desses argumentos, a saber, o da psicanálise⁶. No estudo das distorções patológicas da comunicação, o sintoma básico da perturbação é a emergência de um conteúdo que não pertence ao uso público da linguagem e que permanece igualmente inacessível ao próprio doente como a manifestação de um “estrangeiro interior”, nos termos de Sigmund Freud. O caráter privado das regras que são

3 HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987 (p. 17).

4 Habermas, *ibidem*.

5 Habermas, *ibidem*, p. 34.

6 A psicanálise exerceu grande fascínio sobre Wittgenstein, cuja uma das irmãs chegou a se consultar com Freud. O linguajar “terapêutico” presente nas *Investigações* é um dos reflexos dessa influência.

seguidas pelo paciente é atestado exatamente no fato de que não apenas ao intérprete, como também à pessoa analisada está vedada a compreensão dos seus próprios proferimentos. A formulação gadameriana de que não podemos “transcender o diálogo que nós somos” fica em parte confirmada pela noção implícita aqui de que qualquer compreensão, não apenas intersubjetiva mas também introspectiva, depende de um sistema de comunicação, de significados compartilhados publicamente. Mas o psicanalista precisa assumir que a distorção da linguagem dá-se pela confusão entre dois estágios do desenvolvimento humano, um linguístico e outro pré-linguístico, como por exemplo na invasão do discurso cotidiano pelos chamados paleossímbolos (ecoando a preocupação wittgensteiniana com o aprendizado da linguagem).

Paleossímbolos são agramaticais, não distinguem categorias como sujeito e objeto, tempo, espaço etc., e mostram-se presos a circunstâncias muito específicas; não servem, portanto, para a comunicação pública normal. Mas eles também têm papéis legítimos na fala, dentro da normalidade, como no uso criativo e emancipador da linguagem que usa o nível pré-linguístico como matéria-prima ou como fonte intencional de confusão para piadas e gracejos (“O riso é um riso de alívio”⁷). Nisto está clara a suposição de algo para além da linguagem e de que um acesso a esse algo é possível através da própria linguagem; o “idealismo linguístico” parece um obstáculo, então, à “linguistificação” do não-dito.

Resgatando outra frente de crítica contra o “idealismo linguístico”, a saber, a crítica da ideologia, Habermas trata da identificação hermenêutica entre tradição e autoridade. A tradição, que é o chão do “aclaramento hermenêutico” do incompreensível e do mal-entendido, proporciona o consenso prévio ao qual o aclaramento se reporta. “Essa tradição, porém, é para nós objetiva no sentido de que nós não a podemos confrontar com uma pretensão de verdade em termos de princípios.”⁸ Mas a estrutura preconceitual da compreensão, tal como Gadamer a vê, acaba blindando os consensos prévios contra questionamentos, cuja própria formulação, dependente dos mesmos consensos e contextos, seria autocontraditória. Questionar abstratamente um acordo hermenêutico (isto é, prévio) significa poder colocar-se exteriormente a ele e julgá-lo segundo critérios novos, mas isso seria impossível (mesmo porque, para levantar frente aos participantes do diálogo novas exigências de legitimação, é necessário “entrar num diálogo com eles”⁹).

7 Habermas, *ibidem*, p. 56.

8 Habermas, *ibidem*, p. 61.

9 Habermas, *ibidem*, p. 62.

Entretanto, é digno de nota que a possibilidade de uma crítica imanente da linguagem não implica necessariamente uma exterioridade com relação à linguagem, mas a recusa de conceber, com Gadamer, a identificação absoluta da tradição com uma autoridade inescapável. Hipostasiar a tradição bloqueia a crítica, mas o medido distanciamento entre a totalidade da linguagem e os pré-acordos legados pela tradição reaproxima o *logos* da verdade, da razão e da não-coação, e neste sentido a “ontologização da linguagem” não seria um problema. O idealismo linguístico só é contraditório quando submete a realidade à tradição, não à linguagem.

Da mesma maneira, a ideia de que o não-dito encontra-se “fora” da linguagem pressupõe uma mútua exterioridade entre o dito e o não-dito, remetendo-os respectivamente à linguagem e à “estrutura pré-linguística” ou mesmo ao “mundo empírico”; ao passo que, como sustentado acima, existe em Wittgenstein (e também em Gadamer, contrariando a interpretação habermasiana) a consciência da tensão recíproca entre os dois polos. Desta pode-se muito bem derivar que *o dito e o não-dito são codependentes na produção de significado*. Por isso, não se trata de duas pátrias apartadas por vácuos quilométricos, mas, sim, que partilham uma mesma fronteira, que se delimitam uma face à outra. É defensável que o não-dito subjaza ao dito como o negativo fotográfico de toda verbalização, aquele espaço de realidade moldado pela exclusão do espaço ocupado pela palavra, e que, por sua vez, também a molda com sua própria força. O silêncio também é linguagem.

I – Ludwig Wittgenstein: da semântica à pragmática

A arquitetônica bauhausiana do *Tractatus Logico-Philosophicus* dissimula a filiação histórica que a obra, inadvertida mas certamente, mantém com uma discussão que já estava há séculos em andamento. Wittgenstein afirma, no prefácio, que a ele pouco importava que outras pessoas já houvessem dito coisas semelhantes, e daí a quase ausência de citações e referências. Como nota Luiz Henrique Lopes dos Santos em seu estudo introdutório à edição brasileira do *Tractatus*¹⁰, porém, não chegam à compreensão as frases obscuras e taxativas do livro sem que as controvérsias filosóficas das entrelinhas (nas quais o autor estava inserido desde sua graduação em Cambridge) sejam explicitadas. Note-se, a propósito, que esse trabalho essencialmente *interpretativo*, curiosamente, já aponta para além do texto, reverberando todo um colosso de não-dito que parece só ganhar peso quanto mais é excluído do caminho. O funcionalismo excessivo trouxe cantos agudos que, mostrando-se inúteis, traíram seu próprio intento; mas cabe explicar primeiro, em linhas gerais, como o arquiteto concebera sua não obstante magnífica edificação.

Não é apenas a Frege e Russell, ou mesmo ao debate dos tempos de Newton e Leibniz, na verdade, que as pretensões de Wittgenstein podem ser remetidas: como a própria etimologia da palavra “*lógica*” poderia intuitivamente sugerir, é aos antigos gregos que se deve voltar nessa busca genética. Por um lado, a suspeita contra a metafísica, entendida sob o rótulo mais geral de “filosofia” no *Tractatus*, tem sua origem histórica já nos cínicos e sofistas antigos, continuando em uma tradição que modernamente teve Hume e Kant como dois de seus grandes expoentes. A sua questão fundamental trata de definir, a partir de uma investigação epistemológica, as reais condições da metafísica formular perguntas e respostas como pretende, por oposição à legitimidade das ciências empíricas. Por outro lado, uma tradição que se ocupa da validade possível do discurso proposicional ou enunciativo sobre o ser, que, como tal, é aquele que passível de ser verdadeiro ou falso, encontra seu início entre os eleatas e com o platonismo. Esta linha sempre trabalhou com dois pressupostos básicos: primeiro, de que existe algum tipo de “forma essencial” do discurso; segundo, que o pensamento é, ele mesmo, um discurso, aquele da alma consigo mesma, como dirá Platão.

10 É nesse estudo que se baseia grande parte desta seção do texto. Cf. SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. “A essência da proposição e a essência do mundo”, in: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 11-112.

Ora, a consequência imediata da conjunção desses pressupostos é que a reflexão sobre as condições mais essenciais (lógicas) a que se supõe estar submetida toda e qualquer representação enunciativa da realidade, na medida em que identifique, entre essas condições, algumas concernentes aos objetos passíveis de tal representação, se revelará capaz de fundar não apenas teses relativas à linguagem e ao pensamento, mas também teses relativas à estrutura essencial do que, na própria realidade, pode ser pensado e representado pelo discurso.¹¹

Kant e seus antecessores, como mencionado, trataram o problema por um viés epistemológico, excluindo do discurso os objetos da metafísica, posto que estes não eram objetos passíveis de conhecimento. Wittgenstein dá um passo além na abstração e (consoante a rejeição de sua época e seus pares ao “psicologismo”) procura falar não do conhecimento possível em si mesmo, mas do discurso possível – a crítica epistemológica é substituída por uma crítica propriamente lógica, a relação entre sujeito e objeto é reduzida à relação entre um símbolo e aquilo que tenta representar. E a forma essencial, que subjaz à linguagem e ao pensamento, determinará o que na realidade pode ser dito e, conseqüentemente, conhecido.¹²

No entanto, a identificação entre linguagem, pensamento e realidade já produzia frutos radicais desde Parmênides, na Grécia antiga, que concebeu a famosa fórmula normalmente traduzida por “o ser é e o não-ser não é”. No *Sofista* de Platão, o Estrangeiro de Eleia transforma tal ideia em uma tese sobre a dizibilidade do ser, na qual, associando o discurso verdadeiro ao ser e o falso ao não-ser, a impossibilidade de dizer qualquer coisa do não-ser significa a impossibilidade do próprio discurso falso. Sofisticamente, a conclusão é a de que todo discurso é, necessariamente, verdadeiro, e aquele que seria falso nem mesmo um discurso é. Estavam lançadas as bases para a isomorfia entre o ser e a linguagem, que se reflete na noção de uma forma essencial que perpassa a ambos. Desde aquele diálogo platônico, porém, já ficou reconhecido que as frases falsas, por ensinarem algo sobre a realidade por uma via negativa, deveriam ter sentido, e assim o sentido das proposições não poderia estar subordinado ao seu valor de verdade. É o próprio Estrangeiro que adianta a tese de que a verdade ou a falsidade de uma proposição deve referir-se à correspondência ou não do entrelaçamento de nomes na frase com o relacionamento de objetos nomeados na realidade. A verdade é tão somente visada. Aristóteles destaca, depois, a relação do sentido da

11 Santos, *Tractatus*, p. 16.

12 É interessante notar como, já aqui, a tese de Gadamer segundo a qual “ser que pode ser compreendido é linguagem” encontra uma correspondência.

proposição com a *possibilidade* do que quer representar. A boa formulação das proposições – seu sentido – deve ter então certa independência da realidade, assunto que muito ocupará o jovem Wittgenstein.

A forma essencial da proposição, que determina sua inteligibilidade, é um dos grandes temas do *Tractatus*. É de Frege e Russell que Wittgenstein toma os quadros conceituais principais para o seu tratamento da questão, inclusivamente a determinação (antipsicológica e antiepistemológica) de que o sentido de uma proposição equivale às suas condições de verdade, ou seja, à maneira estrutural como a frase reflete a organização da possibilidade de realidade representada. (Não se deve confundir isso com a identificação de sentido e verdade; as *condições* de verdade incluem a possibilidade do falso.) No *Tractatus*, essa ideia toma a forma mais radical de que a possibilidade de ser verdadeira ou falsa é a condição de sentido da proposição; e toda frase deve ter, em última instância, um sentido plenamente determinado, isto é, deve ter um dos dois valores de verdade possíveis, não havendo lugar para uma terceira opção (é o postulado da determinação do sentido).

Assim, toda frase informativa é logicamente contingente: de fato, tautologias (frases sempre verdadeiras) e contradições (frases sempre falsas) nada informam sobre o mundo, “deixando tudo como está”, percorrendo todo o chamado *espaço lógico*. O espaço lógico é o conjunto de todas as possibilidades às quais os sentidos de todas as proposições se referem, sendo o mundo, portanto, apenas uma fração desse espaço – apenas as possibilidades que se concretizam, os *atos*. Wittgenstein também fala de propriedades e relações internas e externas das coisas, sendo que as internas são aquelas que não poderiam deixar de sê-lo sob a pena de descaracterizar a coisa, e as externas aquelas logicamente acidentais; essa distinção, somada à tese de que o sentido da proposição está ligado à possibilidade desta de assumir tanto um valor de verdade como outro, significa que as frases que versem sobre propriedades e relações internas carecem de sentido (são tautologias ou contradições). “Apenas a presença de propriedades e relações externas é suscetível de representação proposicional.”¹³ A enunciação de um princípio lógico, por exemplo, não é rigorosamente uma proposição, pois uma necessidade lógica não funda sua validade nos fatos efetivos (nesse sentido, a lógica formal também assumiria um caráter absoluto, bastando a si mesma). Por isso, “as chamadas proposições lógicas não descrevem fatos pela simples razão de que não há fatos lógicos a serem descritos.”¹⁴

13 Santos, *Tractatus*, p. 57.

14 Santos, *Tractatus*, p. 58.

A pergunta que segue naturalmente a tantas restrições é: como, então, uma proposição pode pretender representar algo? A resposta que Wittgenstein dá é sua teoria pictórica ou teoria da afiguração. Se considerada como uma imagem do fato possível, uma proposição buscar representá-lo por semelhança, como uma espécie de diagrama verbal da realidade. A semelhança, dirá o *Tractatus*, é a maneira de organização dos elementos constitutivos de fato e frase, que deve ser a mesma para ambos; como deve existir, porém, uma diferença entre fato e frase que os possa distinguir, tal diferença é a natureza dos elementos organizados daquela forma na realidade possível e na proposição. “Os elementos do diagrama representam por substituição (*Vertretung*), o próprio diagrama representa por semelhança – ele, por assim dizer, encena o fato diagramado.”¹⁵ Como já discutido, o sentido não está subordinado à verdade ou à falsidade do enunciado, mas à possibilidade de ambos; com efeito, para julgar a correção da frase, precisamos antes de tudo entender seu sentido. Não importa, assim, que a figuração lógica represente um estado de coisas real, somente uma possibilidade que compartilhe com ela sua forma.¹⁶ “A maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas. A forma é a possibilidade da estrutura.”¹⁷ A própria figuração precisa, além do mais, ser interpretada para ser avaliada:

Dado um desenho, cabe a um método de interpretação identificar nele o fato diagramático e, em princípio, diferentes métodos podem identificar, num mesmo desenho, diferentes diagramas. Um método de interpretação é o que institui um fato, entre outros, como figuração. Ser uma figuração não é uma característica intrínseca do fato figurativo, mas uma de que ele se reveste quando entra numa relação figurativa com a realidade – no momento em que um método de interpretação seleciona alguns de seus constituintes, define-os como elementos da figuração.¹⁸

Se a proposição deve então ter algo em comum com o fato figurado, pode este algo em comum ser objeto de uma proposição? A réplica negativa a essa questão envolve a distinção entre fatos e objetos: aqueles são maneiras como estes estão organizados. Na

15 Santos, *Tractatus*, p. 62.

16 Na verdade, uma figuração não precisaria ser linguística, estritamente falando. O próprio Wittgenstein teria sido inspirado a formular a teoria pictórica a partir de um caso jurídico no qual, durante o julgamento, foram usados pequenos modelos de madeira para representar os participantes de um acidente de trânsito na Áustria e descrever o ocorrido.

17 Wittgenstein, *Tractatus*, §§ 2.032-2.033.

18 Santos, *Tractatus*, p. 63. A imprescindibilidade de uma *interpretação* para a devida compreensão é tematizada também pelo velho Wittgenstein e por Gadamer, cada um ao seu modo.

representação, fatos servem para afigurar fatos, e assim a proposição é um fato em si mesma que reflete outro; na nomeação, objetos são substituídos por outros, não os afiguram ou refletem. O que uma frase como “Ela me deu uma linda camisa” e o fato de ela ter (ou não) me dado uma linda camisa repartem não é alguma correspondência entre as letras de “camisa” ou os sons da palavra e a camisa real etc., mas a forma lógica que subjaz a ambos os fatos. Uma tentativa (por exemplo, simbólica) de afigurar a forma lógica apenas resultaria em uma proposição que novamente compartilharia da mesma forma lógica, mas que não a transformaria em um de seus elementos (objetos). A proposição “introduz a forma que representa exibindo-a em si, em pessoa, como o modo de articulação de seus elementos. [...] Enquanto tal, [a forma de afiguração] só existe como modo de uma articulação em ato.”¹⁹

Para uma interpretação conferir sentido proposicional a um encadeamento de palavras, isto é, para que a frase devesse ser figuração, é necessário que os elementos da proposição sejam nomes legítimos, sendo sua legitimidade atestada não de maneira absoluta: “é só no contexto da proposição que um nome tem significado”²⁰. Mesmo assim, é fundamental que o nome tenha um significado bem delimitado; a busca da univocidade da referência dos nomes é uma ampliação do escopo de aplicação da ideia de *função* (no cálculo), em que a cada argumento (do domínio) deve-se associar um e único valor (do contradomínio). O encadeamento de nomes é verdadeiro ou falso, conforme tenha correlato na realidade; quando ele é, no entanto, impossível, são os elementos que resistem à associação, em si mesma abstratamente válida (no caso de frases pelo menos aparentemente bem formadas). A impossibilidade de uma ou outra articulação pertence, portanto, ao nível do significado, quando os nomes falham em nomear. “Essa impossibilidade é irredutivelmente lógica, não carecendo do apoio de nenhuma tipologia ontológica independentemente definida e supostamente mais fundamental.”²¹ Com isso, a lógica (a linguagem) assume o papel metafísico de determinar mesmo a estrutura última do mundo, na medida em que uma tal determinação for possível.

A tese de que cada proposição deve ter um sentido plenamente decidível parece, num primeiro momento, inconciliável com a falta de precisão e regularidade da linguagem corrente, em comparação às fórmulas da lógica matemática. Russell, em seu prefácio ao *Tractatus*, ofereceu uma leitura que diluía aquela tese em uma outra, segundo a qual haveria uma correspondência *gradual* em direção à determinação ideal do sentido, sendo essa

19 Santos, *Tractatus*, p. 65.

20 Wittgenstein, *Tractatus*, § 3.3.

21 Santos, *Tractatus*, p. 66.

idealidade alcançável apenas por uma linguagem igualmente ideal, que caberia aos lógicos tentar construir. Wittgenstein, entretanto, não pretende construir sistemas simbólicos artificiais afora os instrumentais analíticos herdados de Frege e Russell, chegando mesmo a afirmar que “todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem. O que há de mais simples, que nos cumpre aqui especificar, não é um símile da verdade, mas a própria verdade plena.”²² A sua explicação para essa ideia tão heterodoxa passa, curiosamente, pela distinção (devedora da tradição metafísica) entre essência e aparência. A essência de uma proposição seria o *pensamento*, projetado (como uma projeção geométrica) no símbolo proposicional, e como tal representa a lógica profunda da aparência “sensível” e “imperfeita”: faz parte do nível aparente, por exemplo, a multiplicidade de idiomas. Além disso, “uma proposição é a projeção de um fato possível num outro fato, físico ou não; a proposição é a expressão, exterior ou não, de um pensamento; e um pensamento é sempre uma proposição com sentido.”²³

Da restrição de que frases informativas, isto é, proposições com sentido, devem afigurar possibilidades, sendo por isso *contingentes* (empíricas), segue-se que frases *necessárias* são desprovidas de sentido: elas nada afiguram, pois sua condição de verdade está inteiramente dissociada da realidade. Embora isso tenha sido, na intenção de Wittgenstein, um ataque à filosofia tradicional (que, em seu linguajar, é sobretudo a metafísica), a própria lógica também acaba atingida – pois suas verdades necessárias, a enunciação de seus princípios, não teriam, por definição, sentido algum. É aqui que um certo artifício argumentativo, que já se anunciava na explicação sobre o modo como uma proposição é uma figuração lógica, entra em jogo explicitamente: a distinção fundamental entre *mostrar* e *dizer*.

Tautologias são um exemplo de necessidade lógica sem sentido. Ao expressarem simplesmente um jogo de possibilidades sintáticas, não trazem nenhuma relevância semântica, isto é, representam um girar sobre si mesmo vazio de consequências. Ao referirem-se à totalidade do espaço lógico, por não lhe delimitarem caso específico algum, elas como que não se referem a nada. Coisa semelhante ocorre com o outro exemplo, o das contradições; embora sejam igualmente expressões vácuas de possibilidades sintáticas, estas não se referem a nada no espaço lógico, sendo por isso também não informativas. Já os contrassensos são um caso especial de frase sem sentido: não chegam a ser proposições, rigorosamente falando, pois nem sequer realizam possibilidades sintáticas. Ao passo que nas tautologias e contradições a

22 Wittgenstein, *Tractatus*, § 5.5563.

23 Santos, *Tractatus*, pp. 74-5.

falta de sentido emerge após a combinação em princípio legítima de símbolos, nos contrassensos a articulação tentada é ilegítima. É, aliás, este o tipo particular de frases sem sentido que Wittgenstein diz pertencer à tradição filosófica, tendo em vista a sintaxe e a semântica de sua teoria pictórica.

Proposições com sentido mostram propriedades e relações internas dos símbolos e do que eles representam – aquelas que devemos apreender para reconhecer o que as proposições dizem. Também as proposições lógicas, tautologias e contradições, mostram propriedades e relações internas – aquelas que devemos apreender para reconhecer que não dizem nada. [...] Tudo o que os lógicos sempre quiseram *dizer com* os símbolos *mostra-se nos* símbolos tautológicos e contraditórios quando eles se reconhecem como tautológicos e contraditórios.²⁴

Isso significa, afinal, que aquilo que faz de um sinal proposicional um símbolo proposicional é exatamente aquilo que todo símbolo divide com todo símbolo. Tentar fazer *disso*, desse algo comum, o conteúdo de um símbolo proposicional esbarra com o problema de que será novamente *isso* que fará da nova proposição uma proposição. *Isso* não pode nunca ser dito, pois mostrar-se-á em tudo o que for dito, fazendo-se sempre presente de maneira fugidia, não sendo objetificável exatamente por não ser objeto nenhum, e então não podendo ser elemento de proposição alguma. Neste sentido, há algo de indizível em toda proposição que é sua própria condição de validade proposicional; há algo de não simbolizável que confere ao símbolo a capacidade mesma de simbolização.

Impotente para explicitar isso que é a forma lógica das proposições possíveis, a lógica enquanto teoria – e aqui se inclui paradoxalmente o próprio *Tractatus* – é impossível, diz Wittgenstein. O que ela pretende dizer está sempre mostrado no que diz, mas nunca efetivamente dito. No entanto, também há coisas que não compete à lógica determinar *a priori*, como quais são concretamente os objetos e suas relações dentro do mundo. A lógica, enquanto atividade, está limitada à análise do pensamento, que é, como já mencionado, o sentido das proposições possíveis. “Só é possível antecipar *a priori* o que o pensamento constrói – o que é sua contribuição exclusiva para a constituição da representação proposicional. Essa contribuição é a própria projeção do fato possível representado no sinal proposicional.”²⁵ O pensamento, porém, não se submete a um espaço lógico depreendido do

24 Santos, *Tractatus*, p. 89.

25 Santos, *Tractatus*, p. 91.

mundo, nem impõe ao mundo um espaço lógico preconcebido: antes, o espaço lógico é a condição de possibilidade de pensamento e mundo. Ambos compartilham a forma que, mais do que permitir sua inter-relação, proíbe a sua separação; toda possibilidade de pensamento é uma possibilidade do mundo e vice-versa. “Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente.”²⁶ O espaço lógico não é *a priori*, no sentido de algo construído sem experiência, nem *a posteriori*, no sentido de algo ensinado pela experiência. “O pensamento não encontra no mundo a estrutura do espaço lógico, mas nele reconhece essa estrutura como sendo a sua própria, a que o institui como pensamento do mundo no mesmo movimento em que institui o mundo como mundo do pensamento.”²⁷ Em última instância, o mundo e a linguagem, corretamente entendidos em sua essência, são indissociáveis.

Disso decorre, porém, que há alguma verdade na busca metafísica tradicional por essências e acidentes, pela estrutura do mundo etc. Se o *Tractatus*, por um lado, rejeita a validade da filosofia teórica tradicional, por outro lado, ao reconhecer a importância do que ela *quer dizer*, recupera a noção de filosofia como a atividade de *mostrar* o que não pode ser dito. A própria lógica é entendida assim como atividade filosófica: suas frases, embora sem sentido, são úteis para o propósito de esclarecer o porquê mesmo de algumas proposições terem sentido e outras não. Aquilo que permanece não dito em qualquer formulação proposicional – o indizível – merece todavia ser conhecido.

É na esteira dessa duplicidade entre dizer e mostrar que Wittgenstein refuta e reabilita, a um só tempo, tanto o idealismo quanto o realismo. O solipsismo, conclusão mais radical do idealismo, com todos os seus erros quer tão somente apontar a “a correlação essencial entre pensamento e mundo, a inefabilidade da forma essencial comum ao pensamento e ao mundo”²⁸, e derivar daí uma conclusão que peca não por ser falsa, mas por ser inconsequente. A linguagem que mantém uma unidade com o mundo não é esta ou aquela língua ou sistema artificial, mas *a* linguagem, aquela cuja forma sintática é a mesma do espaço lógico, e cujas formas aparentes, projetadas, materializadas, são as línguas e os simbolismos artificiais. Mas *a* linguagem é também *minha* linguagem, no sentido de que mesmo a compreensão de uma frase proferida por outra pessoa exige que eu, em vez de apreender o proferimento como fato, retraduzo a frase para minha própria perspectiva, refaço por minha conta o trajeto da projeção

26 Wittgenstein, *Tractatus*, § 3.03.

27 Santos, *Tractatus*, p. 93.

28 Santos, *Tractatus*, p. 103.

que simboliza o sinal.²⁹ Se a linguagem é *minha* linguagem, portanto, o mundo também é *meu* mundo, e o “eu” surge assim como um transcendental. Mas o “eu” não é objetificável – está no “limite” do mundo, e é, por assim dizer, análogo ao que o olho é para a visão: “a visão não é visível”³⁰. Não ser o “eu” uma pessoa empírica tem a contrapartida de que o mundo assim determinado não é diferente de um “outro”; não há um “eu” em oposição a outros “eus”, nenhum objeto foi privilegiado em detrimento de outros. “A verdade do solipsismo é ser o mundo essencialmente limitado por uma perspectiva projetiva sem concorrentes, que apenas se mostra no próprio ato da projeção.”³¹ Isso significa, enfim, que o mundo demarcado por um “eu” é, ao mesmo tempo, independente, absoluto, pois não há qualquer alternativa. Dessa forma, o idealismo chega por outros caminhos no mesmo destino da tese do realismo – as duas teorias são uma só, no que tange às suas consequências. “O que querem dizer é inteiramente correto; ao pretenderem dizê-lo, acabam dizendo o mesmo: absolutamente nada.”³²

Se o *Tractatus*, como toda teoria filosófica, é um contrassenso, Wittgenstein tem no penúltimo aforismo uma imagem para ao mesmo tempo justificar o livro e reinseri-lo entre os polos do dizer e do mostrar – a infame comparação do livro com uma escada que se joga fora após escalada. Todas as frases da obra terão servido apenas para mostrar algo, não para dizê-lo. O último aforismo contém a sentença lapidar: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.”³³

As Investigações Filosóficas

E Wittgenstein, de fato, cala-se. Desde 1919 (antes, portanto, da publicação efetiva de seu *Tractatus*), passa muito tempo afastado da filosofia e da universidade, ocupando-se com ensino de crianças, jardinagem, vida monástica, arquitetura e outras atividades flagrantemente não-acadêmicas. Dez anos depois, após a longa insistência de amigos, resolve voltar para Cambridge, onde defende o texto do *Tractatus* como tese de doutoramento e em seguida torna-se professor. Lá, o filósofo mantém contato com diversos proeminentes intelectuais da

29 A compreensão, tema gadameriano por excelência, receberá em *Verdade e Método* um tratamento semelhante no que concerne à rejeição de uma mera “percepção” do ato linguístico alheio; mas diferente no que concerne à sua visada não-solipsista, que privilegia o processo poético de atingimento de um terceiro estado pela “fusão de horizontes” dos sujeitos do diálogo.

30 Santos, *Tractatus*, p. 105.

31 Santos, *Tractatus*, p. 106.

32 Santos, *Tractatus*, pp. 106-7.

33 Wittgenstein, *Tractatus*, § 7.

época, como o matemático Frank Ramsey e os economistas John Maynard Keynes e Piero Sraffa. Teria sido este que lhe proporcionou a fagulha inicial de sua revisão teórica, ao perguntar-lhe o que um típico gesto italiano (o *mano a borsa*), se significativo e parte de uma “linguagem”, poderia possivelmente afigurar.

As *Investigações Filosóficas*, publicadas postumamente em 1953, são a forma mais bem-acabada que o pensamento de Wittgenstein pôde atingir em seus últimos anos, embora a rigor seja uma obra incompleta, como outras que foram editadas a partir de seus manuscritos. Nela, o autor concentra-se em criticar uma tradicional concepção sobre a natureza da linguagem, reunida sob a alcunha de “visão agostiniana da linguagem”, da qual faria parte inclusive seu primeiro livro. Para uma apreciação parcial dessa autocrítica, bem como das possíveis linhas de continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações*, cabe, agora, descrever primeiro alguns traços gerais da obra tardia, ainda que num esforço de sistematização contrário ao espírito do próprio autor – a obra, escrita em estilo aproximadamente dialógico, procede sobretudo pela apresentação de exemplos razoavelmente concretos, furtando-se (metodicamente) a conceitualizações claras e abstrações fixas.

Embora Wittgenstein tenha explicitamente, em diversas passagens, localizado o *Tractatus* no rol das filosofias reducionistas da linguagem, ele de fato não parece dosar bem a crítica que desfere contra si mesmo em alguns momentos. Isso enseja interpretações como a de Manfredo de Oliveira³⁴, que repete o erro de Russell ao afirmar que o jovem Wittgenstein buscara construir uma linguagem artificial e ideal³⁵, enquanto mais correto seria dizer que ele tentara analisar a essência da linguagem – sua sintaxe lógica –, que se manifestava de forma velada nas proposições concretas de idiomas concretos do dia a dia. À parte esse equívoco, a dita visão agostiniana pode, com certeza, ser descrita como a tradicional prevalência da preocupação sintático-semântica na história da reflexão sobre a linguagem, que serve de contraponto para que Wittgenstein exponha sua nova filosofia (positiva ou negativamente – muito precisa ser inferido das críticas do autor e mesmo do que ele não disse para que suas ideias sejam propriamente sistematizadas).

A teoria objetivista ou agostiniana foca-se na designação de objetos. O significado de um nome é, neste sentido, aquilo no mundo para o qual o nome é o signo, o correlato na representação proposicional da realidade. De maneira geral, que a função básica (e talvez

34 Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006 [1996], pp. 117-148.

35 Cf. Oliveira, *Tractatus*, pp. 121-2.

única) da linguagem seja essa representação do mundo alberga a noção de que ela apenas medeia intersubjetivamente o conhecimento atingido de modo imediato e, num certo sentido, até autocrático. A linguagem, assim, comunica pensamentos sobre o real, não mantendo nem com uns nem com o outro qualquer relação mais importante – ela é útil, um instrumento. Nisso vê-se a superficialidade que é acusar o *Tractatus* de sustentar o mesmo. Oliveira, por exemplo, diz: “A essência da linguagem depende, assim, em última análise, da estrutura ontológica do real. Existe um mundo em si que é dado independentemente da linguagem, mas que a linguagem tem a função de exprimir.”³⁶ No *Tractatus*, porém, os limites do pensamento e do mundo são aqueles da linguagem, havendo entre os três uma relação de indissociabilidade recíproca que não acentua exatamente um caráter instrumental da linguagem³⁷. Não há uma estrutura ontológica que a linguagem precise imitar; ela precisa apenas reconhecer em si a mesma ordem. Ainda assim, a designação não deixa de ser absolutizada pela teoria da afiguração, em que os elementos da proposição devem nomear univocamente os objetos de um determinado estado de coisas cuja organização é a mesma da forma proposicional. A tradição filosófica tratou a designação de duas formas diferentes: numa versão, nomes referem-se a objetos singulares; noutra, mais radical, a nomeação mira essências, aquilo que permite a diversos objetos terem o mesmo nome. Com relação à primeira versão, Wittgenstein tem o argumento geral que introduz a noção de *significado como uso*; quanto à segunda, pode-se tecer a ideia de *semelhanças de família*. A essas sugestões categoriais subjaz outra, central a todo o livro: a de *jogo de linguagem*.

Se “as palavras denominam objetos”, sendo as frases “ligações de tais denominações”³⁸, a linguagem não abarca de fato tudo a que costumamos chamar de “linguagem”. Com efeito, a descrição de Agostinho citada na abertura do livro mostra apenas o que Wittgenstein chamará de *adestramento* para o uso da linguagem – a criança aprendendo nomes quando lhe apontam uma coisa e designam-na em voz alta –, e para tal adestramento ele usará o termo “*ensino ostensivo da palavra*”, ou seja, a associação das palavras

36 Oliveira, *Tractatus*, p. 121.

37 Tal caráter poderia ser atribuído à linguagem na concepção dos filósofos do Círculo de Viena, por exemplo. Porém, a despeito de manterem discussões com Wittgenstein, eles apresentavam segundo este uma má leitura do *Tractatus*.

38 WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1989, § 1.

pronunciadas a objetos vistos ou à imagem mental destes. A confusão entre significação como referente e denominação já encontra um imediato obstáculo quando se pergunta sobre a denotação (significação) de uma palavra como “cinco” num exemplo em que, hipoteticamente, uma pessoa guia sua resposta prática a um pedido através da conferência do significado de cada palavra do pedido em uma tabela de significados.

No § 2, é proposta uma situação específica de comunicação entre dois construtores A e B para desenvolver a ideia de que o significado das palavras se dá no seu uso. No exemplo, existem alguns objetos que são designados por substantivos, e B tem de entregá-los a A conforme este diz em voz alta o nome do objeto – nenhuma outra espécie de palavra existe aqui. Assim, é posta a questão: se A pede “lajota”, como dizer se “lajota” é uma palavra ou uma frase? Não se trata exatamente da mesma coisa que a palavra “lajota” na “nossa” linguagem, e nem de “lajota!” como frase elíptica – o significado de todas as três é diverso. Na nossa linguagem, “aquele que diz 'lajota!' quer dizer (*meint*) realmente: 'Traga-me uma lajota!' – Mas como você faz este querer dizer isso, enquanto diz 'lajota!'? Você pronuncia internamente [intimamente] a frase inteira ['não-abreviada']? (...) Mas 'querer dizer isto' consiste no fato de que você pensa de alguma forma numa outra frase que não aquela que você pronuncia?”³⁹. O que se quer demonstrar aqui é que a frase elíptica “lajota!” na nossa linguagem tem sentido igual a “Traga-me uma lajota!”; mas ela não é elíptica por lhe faltarem palavras, mas porque ela está “abreviada em comparação a um determinado paradigma da nossa gramática”. “Lajota!” está completa em seu sentido, assim como a frase não-abreviada. “Poder-se-ia fazer aqui, na verdade, a objeção: 'Você afirma que a frase abreviada e a não-abreviada têm o mesmo sentido. – Que sentido têm elas, pois? Não há, pois, para esse sentido uma expressão em palavras?' – Mas o sentido igual das frases não consiste no seu emprego [aplicação] igual?”⁴⁰.

É apresentado então um exemplo em que são utilizados, além de substantivos, também numerais, advérbios, etc – o ensino ostensivo dessas palavras, aqui, não lhes pode explicar a função, já que elas não designam objetos. De fato, as funções das palavras são tão diferentes como funções de diferentes ferramentas ou diferentes manivelas de uma máquina. “O que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa [impressas]. Pois seu emprego não nos é

39 Wittgenstein, *Investigações*, § 19.

40 Wittgenstein, *Investigações*, § 20.

tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos!”⁴¹ Wittgenstein dá ainda o exemplo da frase “A pedra é vermelha”, que em russo ficaria algo como “Pedra vermelha”, sem, portanto, a cópula explícita – não falta na proposição russa o sentido que a primeira tem, tampouco lhe faltam palavras. O sentido de ambas as frases é igual e completo, e acontece no uso condicionado, isto é, contextualizado, das expressões.

Nesse ínterim, aparece, já no início do livro, a expressão “jogos de linguagem”. Não se pode dizer que o jogo de linguagem seja um típico conceito, agora que o autor está cuidadoso em não recair na metafísica do essencialismo. O mais seguro e menos vago que se pode dizer a respeito deles, talvez, é que cada jogo é definido por suas “regras”, o que será esclarecido depois. A linguagem como um todo possui toda sorte de jogos de linguagem (além de ela paradoxalmente ser, na sua totalidade, também um jogo de linguagem). Em se tratando das diversas modalidades de frases ou proposições, a diferença de significado entre, por exemplo, uma asserção e uma ordem ou uma pergunta constituídas pelas mesmas palavras está no “papel que o pronunciar dessas palavras desempenha no jogo de linguagem”⁴². “Você pode fazer isto?”, por exemplo, apesar de ter a entonação e o formato de uma pergunta, pode bem ser um pedido, ou mesmo uma ordem, dependendo do contexto. Há um sem número de espécies diversas de proposições, palavras, símbolos etc. na linguagem: essa multiplicidade não é dada nem fixa, mas antes dinâmica, sempre incorporando novos jogos de linguagem ou abandonando outros. Cada jogo de linguagem traz, assim, sua própria forma de classificar o uso dos símbolos e das frases. Além disso, diz Wittgenstein, “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”⁴³. Assim, são dados vários exemplos de jogos de linguagem, entre eles dar e obedecer a ordens, inventar e ler histórias, e rezar. Diante de tal multiplicidade, o filósofo questiona a possibilidade de definições, ou seja, “usos” universais (que valeriam em quaisquer jogos de linguagem, ou que poderiam “transcendê-los”, por assim dizer).

A seguir, a própria possibilidade do ensino ostensivo das palavras é colocada em questão, pois a “definição ostensiva pode ser interpretada em cada caso como tal e diferentemente”⁴⁴, ou seja, em qualquer caso a definição ostensiva pode ser entendida de muitas maneiras. Apontar para um lápis, por exemplo, e pronunciar “lápis”, não deixaria claro o que “lápis” designa: o objeto, a cor, o formato, o número... A confusão seria evitada

41 Wittgenstein, *Investigações*, § 11.

42 Wittgenstein, *Investigações*, § 21.

43 Wittgenstein, *Investigações*, § 23.

44 Wittgenstein, *Investigações*, § 28.

dizendo-se: “Este objeto se chama lápis”. Entretanto, as palavras usadas para explicar o significado de outra (para se tentar driblar as dificuldades de uma explicação ostensiva mal interpretada) precisam, por sua vez, ter seus próprios significados explicados por outras palavras, e assim por diante, até “a última elucidação dessa cadeia”⁴⁵. Assim, “a definição ostensiva elucida o uso – a significação – da palavra quando já é claro que papel a palavra deve desempenhar na linguagem. (...) Deve-se já saber (ou ser capaz de saber) algo para poder perguntar sobre a denominação. Mas o que se deve saber?”⁴⁶. Vem então o exemplo do jogo de xadrez: dizer “Esta peça é o rei”, pegando-se a peça, não explica, por si só, o uso-significado daquela peça. A pessoa que ouve tal explicação ostensiva precisa, dependendo da situação, saber coisas como “o que é um jogo”, “qual a função de cada peça” (sabendo apenas o nome de cada uma), “o que é uma peça”, etc. No §32, o exemplo seguinte é o do estrangeiro que chega a uma terra desconhecida – as explicações ostensivas dos nativos sobre a língua deles vai encontrar apoio no fato de que ele mesmo já fala uma língua, a sua própria. Curiosamente, Wittgenstein conclui então que, para aprender a falar, um bebê já tem o domínio de uma “língua própria”, como se pudesse “pensar”, que, de maneira parecida à velha fórmula platônica, é um falar consigo mesmo. Sem que a pessoa a quem se explica não já tenha um conhecimento sobre a função ou espécie da palavra, a explicação ostensiva por si só de nada adianta.

Tendo sido indicada a limitação da explicação ostensiva, o autor afirma ainda que, mesmo que se tente “apontar para a forma” ou “apontar para a cor”, isso não ficará claro para a pessoa a quem se explica, apesar de talvez estar claro para quem explica. “Porque não podemos indicar uma ação corporal que chamamos apontar para a forma (em oposição, por exemplo, à cor), então dizemos que corresponde a essas palavras uma atividade mental/espiritual [*geistige*]. Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um espírito/mente [*Geist*]”⁴⁷.

A seguir, em meio a uma linha de raciocínio sobre a relação entre os nomes e aquilo que denominam, Wittgenstein pergunta: o que a palavra “este” denomina? Apesar de que normalmente não se dirá que a palavra “este” seja um nome, “uma tendência para sublimar a lógica de nossa linguagem”⁴⁸ já levou a classificar a “este” como o único nome genuíno, autêntico, sendo tudo o mais que chamamos de nome algo inexato. Aí se chegou, diz

45 Wittgenstein, *Investigações*, § 29.

46 Wittgenstein, *Investigações*, § 30.

47 Wittgenstein, *Investigações*, § 36.

48 Wittgenstein, *Investigações*, § 38.

Wittgenstein, por uma concepção limitada da linguagem que ignora que “chamamos de 'nome' coisas muito diferentes; a palavra 'nome' caracteriza muitas espécies diferentes do uso de uma palavra, aparentadas umas com as outras de modos diferentes; – mas entre essas espécies de uso não está o da palavra 'este'”⁴⁹. Assim, quando o filósofo busca uma *única* relação entre o nome e o denominado é que se chegam a incoerências tais como chamar “este” de “o único nome autêntico”. “Pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias [tem um momento de festa]”⁵⁰, quer dizer, os problemas filosóficos derivam do mau uso ou mesmo do mau entendimento da linguagem em seus diversos contextos.

Para elucidar como se constrói a ideia de que “este” é um nome, Wittgenstein continua: “[É-se] tentado a fazer uma objeção contra aquilo que costumeiramente se chama 'nome'; e esta pode ser assim expressa: o nome deve designar propriamente o simples”⁵¹. O autor propõe então o exemplo da espada Nothung (espada mitológica germânica). Se Nothung é feita de partes numa certa composição, e ela quebra-se, ou seja, se é desarranjada a composição a que chamávamos Nothung, então a espada não existe mais, e a palavra Nothung perderia o sentido. Entretanto, dizer “Nothung tem um corte afiado” tem sentido, estando a espada inteira ou não mais. Se, ao perder seu objeto de referência, o nome também perdesse sua significação, então o nome “Nothung” deveria ser substituído pelos nomes das suas partes constituintes, ou seja, de seus “constituintes simples”, e a tais nomes chamaríamos “nomes propriamente ditos”⁵². Wittgenstein explica que tal raciocínio lógico baseia-se na ideia de que “a palavra não tem significação quando nada lhe corresponde”⁵³; essa noção, no entanto, peca ao confundir a significação da palavra com aquilo a que ela, por assim dizer, corresponde. “Isto é, confunde-se a significação com o portador do nome. Se o sr. N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre a significação do nome. E seria absurdo falar assim, pois se o nome deixasse de ter significação, não haveria nenhum sentido em dizer: 'O sr. N. N. morreu’”⁵⁴.

Aqui é importante destacar também que Wittgenstein não considera que a significação do nome, apesar de não ser o mesmo que o “portador” do nome, também não é a imagem mental evocada pelo nome, de forma que o objeto, mesmo deixando de existir, subsistisse na linguagem por meio da memória. Ou seja, uma palavra, apesar de ter sempre uma significação

49 Wittgenstein, *Investigações*, § 38.

50 Wittgenstein, *Investigações*, § 38.

51 Wittgenstein, *Investigações*, § 39.

52 Wittgenstein, *Investigações*, § 39.

53 Wittgenstein, *Investigações*, § 40.

54 Wittgenstein, *Investigações*, § 40.

(num dado jogo de linguagem), não tem necessariamente um referente “existente”, “no mundo” – não há necessariamente um portador daquela significação. Isso também explica o exemplo usado – o da espada Nothung, que, a rigor, sendo uma figura mitológica, não tem um referente, um objeto portador realmente, estando ela inteira ou não. A proposição “Nothung tem um corte afiado” insere-se num jogo de linguagem em que se pressupõe que um nome pode sim ser usado sem o seu portador; assumir que um nome fosse empregado apenas na presença do portador seria o mesmo que aceitar que todo nome poderia ser substituído pela palavra “este”, acompanhado do gesto indicativo. “O demonstrativo 'este' nunca pode vir privado de portador”⁵⁵, e portanto isso o diferencia dos nomes, que são apenas explicados pelo gesto indicativo, e não necessariamente empregados com ele.

No §46, Wittgenstein começa a discutir o que significa a tendência lógica de enxergar a realidade – incluída nela a linguagem – como um complexo de partes constituintes simples, que leva à teoria linguística de que os nomes “designam propriamente o simples”⁵⁶ (culminando por vezes na ideia discutida acima de que “este” é o único nome genuíno). Citando a partir do *Teeteto* de Platão, apresenta a teoria de que a realidade seria formada por “elementos primitivos”, para os quais não haveria explicação: haveria apenas sua denominação. A sua denominação seria, logicamente, a sua única explicação. Para tudo o mais, sendo todas as outras coisas emaranhados complexos de tais elementos, haveria não denominações simples, mas descrições formadas pelos nomes dos vários elementos, as partes simples que constituem tais complexos. (Esse é, evidentemente, o núcleo do *Tractatus*.) Também não se poderiam “acrescentar”, aos elementos simples, ser ou não-ser. “Mas quais são as partes constituintes simples de que se compõe a realidade?”⁵⁷. Aqui fica exposta a noção básica de que “simplicidade” e “complexidade” não passam de conceitos por assim dizer estéticos, conceitos que remetem um ao outro (um é a negação do outro), mas que não têm um parâmetro absoluto para a sua avaliação. Tudo o que for dito “simples” o será sempre apenas relativamente, apenas dentro de um jogo de linguagem. Portanto, pode-se convencionar, como os atomistas, que o simples é o átomo, sendo este portanto o elemento propriamente simples a partir do qual tudo o mais é constituído. Mas também pode-se considerar como “simples” uma determinada característica – como cor e forma –, de modo que se diria de uma bola azul, talvez, que fosse constituída de dois elementos simples, sua cor

55 Wittgenstein, *Investigações*, § 45.

56 Wittgenstein, *Investigações*, § 46.

57 Wittgenstein, *Investigações*, § 47.

azul e sua esfericidade. E não se poderia dizer de um segmento de 1 cm que fosse composto de um segmento de 3 cm numa direção e outro segmento de 2 cm na direção oposta? “Perguntar fora de um jogo determinado: 'Este objeto é composto?', é análogo àquilo que fez um jovem, certa ocasião em que deveria indicar se os verbos, em certos exemplos de frases, deviam tomar a voz ativa ou passiva, e que então quebrou a cabeça para saber se, por exemplo, o verbo 'dormir' significa algo ativo ou passivo”⁵⁸.

Dizer que um elemento simples – ou, digamos, um complexo tomado como simples – não pode ser descrito, apenas denominado, significa propriamente que através de sua denominação – e só dela – deve-se descrevê-lo. Assim, a denominação não é uma descrição, mas antes uma etapa preliminar da descrição, ainda que o nome do elemento seja a única coisa que finalmente o descreva. “O denominar não é ainda nenhum lance no jogo de linguagem – tampouco quanto o colocar uma figura de xadrez no lugar é um lance no jogo de xadrez. Pode-se dizer: ao se denominar uma coisa, nada está ainda feito. Ela não tem nome, a não ser no jogo”⁵⁹. No *Tractatus*, os nomes também só cumpriam sua função designativa num contexto, o da proposição; se aqui o contexto passa a ser o jogo de linguagem, Wittgenstein mesmo assim continua e radicaliza, portanto, um entendimento de que o mundo é mais do que uma coleção de objetos ou coisas: antes era a totalidade dos fatos representáveis por proposições, agora é um conjunto ainda mais diverso de jogos.

Terem as palavras uma determinada denotação é uma *regra* do jogo de linguagem; e uma tal regra pode ter diferentes aparências. Assim, suponha-se que, ao pedirem-nos um objeto de cor azul, procuremos a cor numa “tabela de cores” e, vendo a qual cor corresponde a palavra “azul”, traduzimo-la por sua denotação e saíamos atrás de um objeto azul, agora que sabemos o que “azul” significa. O papel de uma tabela como essa é frequentemente desempenhado pela memória (mas nem sempre: suponha que a cor não fosse dita “azul”, mas “cerúleo” ou “ciano”, e então talvez precisássemos consultar uma tabela escrita, se não soubéssemos os diferentes tons de azul). Essa “tabela de cores”, que estabelece as relações nome-significado para as cores, seria uma regra do jogo de linguagem de pedir e buscar um objeto de tal ou tal cor.

Antecipando as críticas que suporiam uma grande falta à sua teoria – a possível vagueza do termo “jogo de linguagem” –, Wittgenstein fala mais detalhadamente destes jogos, rejeitando que lhes teria de identificar um conceito geral, uma “essência”, um “denominador

58 Wittgenstein, *Investigações*, § 47.

59 Wittgenstein, *Investigações*, § 49.

comum”, etc. “Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, – mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamos todos de 'linguagens’”⁶⁰. Naturalmente, um entendimento desse tipo sobre os “jogos” não poderia se clarificar não fosse por meio de exemplos, e assim são propostos vários: jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, os individuais, os recreativos, uns que exigem sorte, outros habilidade, outros ainda que têm um fundamental elemento de competição, ao passo que há também os de cooperação: a lista estende-se indefinidamente. “O que é comum a todos eles? Não diga: 'Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam jogos', – mas veja se algo é comum a eles todos”⁶¹. O autor, sustentando justamente que não há nada de comum, mas diversos tipos de semelhanças que se entrecruzam e aparecem sem padrão distinguível, diz então que a única forma de falar de uma semelhança geral, por assim dizer, é com a expressão “*semelhanças de família*”. Tal qual as pessoas em uma mesma família, que partilham irregularmente de traços e outras características, os jogos são, portanto, uma “família”. Como um fio ou uma corda, que é formada por várias fibras trançadas, mas não tem uma única fibra a atravessar-lhe toda a extensão. “Quando porém alguém quisesse dizer: 'Assim pois todas essas figuras têm algo em comum – a saber, a disjunção de todas as suas características comuns' – então eu responderia: aqui você está apenas jogando com uma palavra. Da mesma forma, poder-se-ia dizer: algo percorre inteiramente o fio – a saber, o trançado sem lacunas dessas fibras”⁶².

O conceito de jogo poderia ser entendido como sendo “a soma lógica daqueles conceitos aparentados entre si”⁶³, mas isso seria ainda assim traçar contornos desnecessários do termo: seria limitá-lo, tolher seus usos-significados a um uso específico. Porque o termo pode ser mais que uma tal soma lógica, pois quando o usamos não estamos necessariamente a pensar nessa soma, mas temos frequentemente outra ideia em mente. “Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o jogo que jogamos com ela não está regulamentado.’ Ele não está inteiramente limitado por regras; mas também não há nenhuma regra no tênis que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem com quanta força; mas o tênis é um

60 Wittgenstein, *Investigações*, § 65.

61 Wittgenstein, *Investigações*, § 66.

62 Wittgenstein, *Investigações*, § 67.

63 Wittgenstein, *Investigações*, § 68.

jogo e também tem regras”⁶⁴. Assim segue Wittgenstein defendendo que o conceito, mesmo inexato, não deixa de ter forma suficiente para chamarmo-lo “conceito” e nem deixa de ser utilizável satisfatoriamente. “Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado. Como disse, podemos – para uma finalidade particular – traçar um limite. É somente a partir daí que tornamos o conceito útil? De forma alguma! A não ser para esta finalidade particular”⁶⁵. Outros exemplos citados de jogos incluem: alguém pede que seja ensinado um jogo a crianças, mas reprova quando lhes ensinam um jogo de apostas em dinheiro, dizendo que não era esse tipo de jogo que queria dizer (mesmo que não tenha tido tal exclusão em mente durante o pedido); uma fotografia pouco nítida de um homem continua sendo a fotografia de um homem, obscurecendo talvez não mais que a identidade daquele homem específico; a “forma geral” de folhas de árvores, que nos permite reconhecer diferentes folhas como tais; o padrão de uma certa cor, que é aquilo que há em todos os tons dessa cor etc. “A exemplificação não é aqui um meio indireto de elucidação, na falta de outro melhor. Pois toda elucidação geral pode também ser mal compreendida. Eis como jogamos o jogo. (Refiro-me ao jogo de linguagem com a palavra 'jogo'.)”⁶⁶.

A ideia, entretanto, de que o conceito difuso poderia ser transformado em um bem delimitado (ou seja, de que se poderia lhe traçar as fronteiras de um uso-significado específico) é então questionada. Nem sempre essa limitação pode ser feita de forma satisfatória, e é dado o exemplo de uma figura enfumaçada cujas cores se fundem entre si – disso dificilmente se faria uma representação ou reformulação precisa e inequívoca. Mas mesmo assim é novamente enfatizado que, mesmo que o conceito ou explicação seja assim irreduzível a limites claros, não significa que não se sabe do que se está falando ao usar tal conceito ou explicação. “Compare: saber e dizer – quantos metros de altura tem o monte Branco – como é usada a palavra 'jogo' – como soa um clarinete. Quem se admira de que se possa saber algo e não se possa dizer, pensa talvez num caso como o primeiro. Certamente não pensa em um caso como o terceiro”⁶⁷.

A lógica não pode descrever a linguagem ou o pensamento porque trabalha criando modelos comparativos dos fenômenos, nada podendo afirmar além de que os fenômenos se *aproximam* de tais modelos – para a lógica, é como se a linguagem fosse uma constante caricatura de sua própria idealidade. Dizer que se jogam jogos linguísticos segundo regras não

64 Wittgenstein, *Investigações*, § 68.

65 Wittgenstein, *Investigações*, § 69.

66 Wittgenstein, *Investigações*, § 71.

67 Wittgenstein, *Investigações*, § 78.

significa que essas regras sejam absolutamente claras e delimitem o jogo por completo, não permitindo margem a dúvidas; ou que elas não sejam mutáveis após o jogo ou durante o mesmo; ou que elas não sejam criadas ao longo do jogo, sem estarem definidas ao início do jogo, mas apenas no fim; ou, ainda, que elas necessariamente precisem ou deixem de precisar elas mesmas de regras para a sua utilização, e que tais “regras das regras” precisem ou não ser regulamentadas por outras regras, e assim por diante. São dados alguns exemplos para esse questionamento da possibilidade de exatidão das regras. Um deles volta ao exemplo de jogo de linguagem dos construtores, introduzindo lá uma regra segundo a qual A dá a B sinais escritos para pedir as coisas, e B confere uma tabela, em que os sinais estão ao lado de desenhos das coisas, para dar a A a coisa pedida. Pode-se dizer que a regra segundo a qual a regra “tabela” é usada consiste em imaginar linhas horizontais, como setas, que ligam os sinais aos desenhos, estabelecendo uma conexão. Para entender a tabela, seria necessário que se explicitasse junto a ela a regra das setas? E se a regra das setas não consistisse apenas em linhas horizontais, mas em um emaranhado de linhas que não necessariamente ligariam os sinais aos seus desenhos vizinhos – precisaria este esquema de setas vir explicando a tabela? E a tais regras ou esquemas de setas não se poderia imaginar ainda outras regulamentações precedentes, como “seguí-las da esquerda para a direita com o dedo”? Talvez então se queressem saber os usos-significados (que, como dito, são como regras) de “esquerda”, “direita”, “dedo”...

Sim, essas questões não teriam fim, se chegássemos a palavras como 'vermelho', 'escuro', 'doce'. – 'Mas então como uma elucidação me ajuda a compreender, se ela não for a última? Então a elucidação nunca se completa; não compreendo e nunca compreenderei o que ele quer dizer!' – É como se uma elucidação pairasse no ar, se não houvesse uma outra que a apoiasse. Enquanto uma elucidação pode repousar sobre outra, mas nenhuma precisa da outra – a menos que nós delas necessitemos a fim de evitar um mal-entendido. Poder-se-ia dizer: uma elucidação serve para afastar ou impedir um mal-entendido – portanto, algum que surgisse sem a elucidação; mas não todo aquele que eu pudesse me representar⁶⁸.

Mas o que é a “exatidão” de um conceito, de uma explicação? “Talvez a delimitação de um distrito por meio de um traço de giz? Mas percebemos imediatamente que o traço tem

68 Wittgenstein, *Investigações*, § 87.

uma largura”⁶⁹. A ideia desenvolvida é de que a busca por parâmetros absolutos para a determinação da exatidão é sempre malograda; “exatidão” é, conclui-se, algo sempre relativo a um fim específico: se o conceito atinge satisfatoriamente o objetivo a que se mirava, então se pode dele dizer que seja “exato o suficiente”. Além disso, a tentativa de uma exatidão sublime pode gerar mais problemas que resolvê-los, pois ela perde sua possibilidade de aplicação – não diríamos ser realmente inexata a distância entre planetas se não fosse dada centimetricamente; ou da medição da largura de uma porta se não fosse feita em nanômetros. “‘Inexato’ é propriamente uma repreensão e ‘exato’, um elogio”⁷⁰. “Essas considerações nos levam ao ponto em que se coloca o problema: em que medida a lógica é algo sublime?”⁷¹. A lógica, buscando uma exatidão impossível para a descrição dos fenômenos linguísticos, tenta investigar essências e fundamentos sem se preocupar com certas características dos fenômenos tal qual eles se dão de fato. Wittgenstein ressalta que sua proposta é ater-se à linguagem de fato e compreendê-la, sem desconsiderar nada da nossa experiência dela. A sublimação da lógica como essência incomparável da linguagem permite-nos acreditar em uma “ordem das possibilidades que devem ser comuns ao mundo e ao pensamento. [...] Esta ordem é uma superordem entre – por assim dizer – superconceitos. Enquanto as palavras ‘linguagem’, ‘experiência’, ‘mundo’, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’”⁷². Entretanto, a “ordem” na linguagem não é algo oculto ou idealmente lógico, mas, antes, algo evidente e perfeito tal como está: toda frase que produz sentido – por mais vago que este possa ser – está perfeitamente “em ordem”, justamente por produzir sentido. A crítica à lógica continua nos parágrafos subsequentes, com a ideia básica de que o ideal não descreve o mundo, apenas limita-o, como óculos muito arranhados através dos quais tentamos enxergá-lo, sem pensar em simplesmente retirá-los do rosto. A lógica é, na verdade, uma exigência que fazemos da realidade, uma exigência que faz da “pureza” uma pressuposição infundada. “Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior se torna o conflito entre ela e nossas exigências”⁷³. A idealidade lógica, desprovida de qualquer atrito, impede o andar – mas, na realidade andamos.

A filosofia “é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”⁷⁴. Para ele, os problemas filosóficos são questões linguísticas, e têm

69 Wittgenstein, *Investigações*, § 88.

70 Wittgenstein, *Investigações*, § 88.

71 Wittgenstein, *Investigações*, § 89.

72 Wittgenstein, *Investigações*, § 97.

73 Wittgenstein, *Investigações*, § 107.

74 Wittgenstein, *Investigações*, § 109.

profundidade na medida em que se originam de profundos mal-entendidos da linguagem. “Perguntemo-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como profunda? (E isto, com efeito, é a profundidade filosófica)”⁷⁵. A filosofia consiste em “castelos de areia” fundados na linguagem, em incompreensões já arraigadas lá. Seus resultados “consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem”⁷⁶. A ideia de que a linguagem poderia ser melhorada costuma ignorar que ela, tal como é, de fato é perfeitamente funcional; entretanto, essa ideia também se esquece de explicar como exatamente se poderia produzir uma outra linguagem, já que estamos sempre inseridos na linguagem e não podemos “sair dela” para falar “sobre ela” ou sobre uma outra diversa dela ela. “O fato de que, nas minhas elucidações referentes à linguagem, já sou obrigado a empregar a linguagem inteira (e não uma preparatória, provisória), já mostra que posso apenas produzir algo exterior sobre a linguagem”⁷⁷. Toda a elucidação sobre a linguagem que se tenha feito aqui ou que em qualquer momento se faça não é algo que modifique ou crie outra linguagem, mas algo que já estava previsto nas possibilidades da própria linguagem. Quem pensa na explicação sobre a linguagem como um outro gênero de linguagem pensa na separação, por exemplo, entre filosofia e metafilosofia, como se estas fossem coisas diferentes, ou como se a metafilosofia fosse uma “filosofia de segunda ordem”⁷⁸. “A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está”⁷⁹. O fato de que os problemas filosóficos, na visão de Wittgenstein, decorrem apenas do mau uso da linguagem relega à filosofia o papel de apenas investigar onde se deram os nós nas palavras, por assim dizer, o papel de mostrar-nos como nos embarçamos, ainda que isso não desfaça os nós.

No §143 Wittgenstein introduz um outro exemplo para discutir sobre o sentido do que comumente queremos chamar de “compreensão”. O exemplo consiste em um aluno estar sendo ensinado, primeiramente, a série dos números naturais de 0 a 9 – o aluno copia a série a partir de um modelo escrito, e sua compreensão da série seria atestada quando ele a copia várias vezes e sem erros. Em seguida, ensina-se-lhe a série dos números naturais de dois dígitos, e assim por diante, e diremos: “ele aprendeu” quando é capaz de repetir os modelos e

75 Wittgenstein, *Investigações*, § 111.

76 Wittgenstein, *Investigações*, § 119.

77 Wittgenstein, *Investigações*, § 120.

78 Wittgenstein, *Investigações*, § 121.

79 Wittgenstein, *Investigações*, § 124.

continuar a série sozinho – mas continuar até onde? Terá ele de escrever todos os números de dois dígitos (ou mais) para dizermos que entendeu a lei de formação daquela série? “Então você poderia dizer, talvez: assimilar (ou também, compreender) o sistema não pode consistir no fato de se continuar a série até este ou aquele número; isto é apenas a aplicação da compreensão. A própria compreensão é um estado, de onde nasce o emprego correto”⁸⁰. O que traduz um tal pensamento seria, provavelmente: a série é deduzida a partir de uma expressão algébrica. Entretanto, uma expressão algébrica não tem somente uma aplicação, e cada específica aplicação poderia ser traduzida em outra expressão (por exemplo: a fórmula $A_n = A_{n-1} + 1$ pode servir para a série dos números naturais, mas também para a dos inteiros e, num certo sentido, dos racionais; para limitar sua aplicação aos naturais, teríamos que fazer a ressalva: “para todo n pertencente aos naturais”, deixando a explicação cíclica e, portanto, inútil).

Mas então isso significa que a compreensão não é a fórmula “por trás” da aplicação, e que “a aplicação permanece um critério da compreensão”⁸¹. Voltamos então à questão anterior: o aluno precisa escrever toda a série de números naturais para mostrar que a entendeu? Ou, em outras palavras: a compreensão estende-se somente até onde de fato é aplicada? Sendo o caso, nunca alguém poderia dizer: “Sei toda a sequência dos números naturais.” Mas o que seria esse “saber”? “A gramática da palavra 'saber', está claro, é estreitamente [aparentada] com a de 'poder', 'ser capaz de'. Mas também estreitamente aparentada com a da palavra 'compreender’”⁸². Pode-se dizer que a compreensão ocorre de formas diversas (como apreender a série de números proposta pensando em uma fórmula, ou enxergando uma sequência complementar – a série das diferenças entre os números, por exemplo –, ou “lembrando-se de que sequência é aquela”, ou manifestando uma expressão como quem diz “isto é fácil!” etc.) – e isso nos levaria a crer que a compreensão propriamente dita é qualquer coisa que seja comum a todas essas formas. Mas “por que isto seria a compreensão? Sim, como o processo da compreensão podia estar oculto, se digo mesmo 'agora eu compreendo' porque compreendo? E se digo que está oculto – como sei, pois, o que tenho de procurar? Estou numa enrascada”⁸³. Wittgenstein afirma então que, mesmo que alguém venha a descrever a “vivência particular” de quando pôde compreender, só diremos que ela foi a compreensão por causa das circunstâncias específicas em que ela se deu.

80 Wittgenstein, *Investigações*, § 146.

81 Wittgenstein, *Investigações*, § 146.

82 Wittgenstein, *Investigações*, § 150.

83 Wittgenstein, *Investigações*, § 153.

Além disso, também é questionado o tempo ou momento do “saber” ou “compreender”: quando ele ocorre? Sempre? E pode sofrer interrupções? Ou ocorre apenas no momento da aplicação? “E como é estranho que saber jogar xadrez precise [de] tão pouco tempo, e uma partida muito mais”⁸⁴ – como se “saber xadrez” já pressupusesse todas as possibilidades de partidas, ao passo que o conhecimento para uma única partida fosse mais limitado, demandando muito menos tempo. Outra concepção, a da compreensão como “processo anímico” (“mental” – *seelischer*), também é posta à prova, através da comparação com outros processos ditos anímicos (dor, audição, etc) e da conclusão de que a compreensão é um processo que envolve os processos anímicos, dentre outros, não sendo ela mesma portanto um processo anímico. Wittgenstein ainda enfatiza as diversas situações em que o uso de palavras como “saber” (e outras semelhantes) fica regulado por critérios distintos. Assim, se digo que sei imitar um certo som (como o de um animal), mas não consigo quando vou fazê-lo, diremos que os critérios para avaliar aqui o meu uso correto de “saber” são diferentes de um outro momento em que eu dissesse: “Quando pequeno, sabia imitar tal som; hoje já não sei.” Disso decorre entender que tais palavras (“saber”, etc) possuem uma gramática extremamente diversificada – seu papel na linguagem não é um só, mas vários parecidos entre si. “Esse papel é o que devemos compreender a fim de resolver paradoxos filosóficos. E, por isso, uma definição em geral não é suficiente; menos ainda a constatação de que uma palavra seja ‘indefinível’”⁸⁵.

No §193 é introduzido o exemplo da máquina. A máquina é frequentemente tomada como símbolo do seu próprio movimento ou efeito, e vemos nessa máquina-símbolo um movimento de exatidão e constância não verificados na máquina real, que por sua vez pode quebrar, cujas peças podem fundir-se etc. Lembramos de todas essas coisas quando pensamos no funcionamento da máquina real, mas também quando “nos admiramos de como podemos empregar a máquina como símbolo de um modo de movimento – uma vez que ela pode se mover de modo inteiramente diferente”⁸⁶. Dir-se-ia que o movimento da máquina simbólica é ainda mais determinado que o da real; que ele é sempre “atual”, ou, noutro modo de dizer, “inerente” à máquina enquanto símbolo – sendo o movimento da máquina real determinado pela “experiência”. A distinção entre uma máquina real e a sua correspondente simbólica é o que parece trazer à tona a noção de “possibilidade de movimento”. “Quando pensamos então:

84 Wittgenstein, *Investigações*, § 151.

85 Wittgenstein, *Investigações*, § 182.

86 Wittgenstein, *Investigações*, § 193.

a máquina tem já em si, de um modo misterioso qualquer, seus movimentos possíveis? – Ora, quando filosofamos. E o que nos leva a pensar isto? A maneira como falamos da máquina”⁸⁷. “A possibilidade de movimento” é de fato uma expressão de usos-significados variados, o que acabamos por ignorar ou atropelar no filosofar sobre “a possibilidade de movimento” que diríamos “contida” na máquina. Wittgenstein dá como exemplos dessa multiplicidade ignorada, entre outros, a noção de possibilidade como algo semelhante à realidade – apontamos para outra máquina igual, em atividade, para tomá-la como imagem da possibilidade de movimento –; e a noção de possibilidade como algo perto da realidade – quando dizemos que a máquina está preparada para funcionar, quer dizer, tem a possibilidade de movimento. Essa discussão se mostrará útil mais adiante.

Fundamental aqui é a conexão entre a questão anterior da “aplicação como critério da compreensão” da série dos números naturais, como descrito no §146, e a noção de uso-significado adotada desde o início das *Investigações*. Porque na unidade entre o emprego das palavras (individualmente, em expressões, frases, etc) e seu significado escondia-se um problema: se não há um sentido das palavras que paira para além das situações específicas de fala, como apreendemos os significados das palavras antes de cada uso em particular? Pode a compreensão antecipar o uso? Todos os usos? Ou seja: como sei toda a série dos números naturais sem antes tê-la desenvolvido efetivamente por inteiro? (Já que se havia rejeitado uma compreensão do tipo “fórmula algébrica” etc.). Sobre isso, anteriormente, Wittgenstein havia dito: “As passagens [de um número ao seguinte da série] realmente já estão feitas mesmo antes que eu as faça por escrito, oralmente, ou mesmo em pensamento. E parecia como se fossem já predeterminadas de um modo peculiar, como se fossem antecipadas – como apenas o significar pode antecipar a realidade”⁸⁸. Cabe aqui outra citação de um parágrafo passado que melhor se entende agora: “A gramática da expressão: 'Uma (atmosfera) bem determinada.' Diz-se: 'Este rosto tem uma expressão bem determinada', e procuram-se palavras que o caracterizem”⁸⁹. O que parecemos não aceitar, em filosofia, é que a “compreensão” possa ser um processo ou atitude determinada mas, além disso, indefinível noutros termos – aqui se percebe também o elo com a rejeição de Wittgenstein à exatidão lógica, ao conceito pleno de fronteiras. Mais adiante, ele diz:

87 Wittgenstein, *Investigações*, § 194.

88 Wittgenstein, *Investigações*, § 188.

89 Wittgenstein, *Investigações*, § 165.

'Mas não quero dizer que o que faço agora (ao apreender) determina, causalmente e segundo a experiência, o emprego futuro, mas que, de um modo estranho, este emprego está, num sentido qualquer, presente.' – Mas o é 'num sentido qualquer'! Na verdade, o que há de falso nisto que você diz é apenas a expressão 'de um modo estranho'. O restante está correto; e a frase parece estranha apenas quando nos representamos para ela um jogo de linguagem diferente daquele no qual a empregamos efetivamente.⁹⁰

O que se está sustentando aqui pode talvez ser dito do seguinte modo: a compreensão é evidente e inefável. Quando entendemos o significado de uma palavra, entendemos simultaneamente os seus usos – e isso não é confuso ou estranho, quando o entendimento ocorre. “Torna-se estranho quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro deva estar já de algum modo presente no ato de compreender, e contudo não está”⁹¹. Se penso num certo jogo, eu sei que jogo é – não preciso jogá-lo primeiro –, e assim tudo o que define aquele jogo como tal está presente de uma vez só na minha concepção do jogo; ainda assim, não estão presentes na concepção todas as possíveis partidas, mas a possibilidade delas. Como a máquina que contém em si toda a “possibilidade de seus movimentos” (sem esquecer os vários usos dessa expressão, como já dito), ainda que esteja parada.

Um jogo é definido por suas regras – mas no que consiste exatamente seguir uma regra? Surge a dúvida sobre se a regra pode ser sempre reinterpretada de modo a podermos adequar a ela tudo o que fizermos, de forma que nunca a estaríamos infringindo. Wittgenstein responde que “as interpretações [das regras] não determinam sozinhas a significação”⁹², assim já afastando o seguir a regra de uma atitude privada. Em seguida dirá: “Não é possível que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições). [...] Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica”⁹³. Desenvolvendo essa ideia, o §200 propõe pensar sobre nossos critérios para definir se uma regra é ou não seguida, a partir do exemplo de pessoas que, sem saber o que é um jogo de xadrez, sentam-se diante de um tabuleiro de xadrez. Num primeiro caso, se essas pessoas moverem as peças e tiverem processos anímicos que diríamos em concordância com um jogo

90 Wittgenstein, *Investigações*, § 195.

91 Wittgenstein, *Investigações*, § 197.

92 Wittgenstein, *Investigações*, § 198.

93 Wittgenstein, *Investigações*, § 199.

de xadrez, estaríamos inclinados a dizer talvez que elas de fato estão jogando xadrez; num segundo caso, em que elas atuassem de modo totalmente estranho ao que entendemos por xadrez (como gritar e pular), ainda que se pudesse traduzir satisfatoriamente cada ação a uma ação normal do jogo de xadrez, não diríamos que estivessem mesmo jogando. O exemplo clarifica-se mais à leitura do parágrafo seguinte. “Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra [ser conciliável a ela]. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disso resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições”⁹⁴. O que acontece portanto é que há o agir segundo a regra, de diversas formas (diversas interpretações), mas há também o contradizer a regra – pois nem toda interpretação é válida. Além disso, achar que se está seguindo a regra – enquanto em verdade não se sabe o que faz, etc –, ou segui-la “coincidentemente”, também não é segui-la: disso advém que as pessoas do exemplo acima, mesmo no caso em que claramente pareciam estar jogando xadrez, na verdade não o faziam por não saberem de fato o que significava “jogo de xadrez” ou “jogar xadrez” – suas ações não se pautavam por regras do xadrez, ainda que nunca contradissem as regras do xadrez da nossa perspectiva. “Eis porque 'seguir a regra' é uma práxis. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra 'privadamente'; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”⁹⁵.

No §207, Wittgenstein afirma que aquilo que chamamos de linguagem possui uma “regularidade”. Mas não se pode verbalizar satisfatoriamente uma definição de tal palavra, ou de outras como “regular”, “igual” etc, mas, sim, elucidá-las através de exemplos e exercícios. “Mesmo as expressões 'assim por diante' e 'assim por diante *ad infinitum*' serão elucidadas nesta lição. Para isto pode servir, entre outras coisas, um gesto. O gesto que significa 'prossiga assim!', ou 'e assim por diante' tem uma função comparável à de designar um objeto ou um lugar”⁹⁶. Poder-se-ia querer argumentar que a compreensão deveria ir além dos exemplos, como se se lhes fosse possível adivinhar a verdadeira essência. Entretanto, os usos-significados das palavras em questão, sendo elucidados por exemplos, não se resumiriam cada um a uma “essência” (como é sempre rejeitado no texto); a exigência de uma compreensão mais profunda acaba sendo, propriamente, a interpretação do “não limitado como comprimento que ultrapassa todo comprimento”⁹⁷. (“Não limitado” é diferente de

94 Wittgenstein, *Investigações*, § 201.

95 Wittgenstein, *Investigações*, § 202.

96 Wittgenstein, *Investigações*, § 208.

97 Wittgenstein, *Investigações*, § 209.

“ilimitado”).

Se a pergunta sobre “por que seguir a regra” se referir à especificidade de cada regra – por que esta e não aquela regra (interpretação, etc)? –, as justificações talvez finalmente acabem. “Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: 'é assim que eu ajo'. (Lembre-se que, muitas vezes, exigimos elucidações não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquitetônica; a elucidação é uma espécie de moldura que nada contém)”⁹⁸. “Em lugar de regras, poderíamos imaginar trilhos”⁹⁹. Pois a regra pode ser comparada a trilhos que se estendem indefinidamente. Essa descrição, no entanto, traz limites – a metáfora funciona apenas até um certo nível de comparação –, levando Wittgenstein a afirmar que a “expressão simbólica era na verdade uma descrição mitológica do uso de uma regra”¹⁰⁰. Algo característico de uma regra da linguagem é justamente que ela não espanta. É natural que sigamos a regra “cegamente”. Além disso, a elucidação de uma regra por meio de exemplos, dos quais abstraem-se certas constâncias e igualdades, é possível pois estas palavras são aparentadas de “regra”. Dizer que na regra “tudo já está contido” (o seu desenvolvimento futuro etc.) “não é nenhuma constatação sobre a fração da série ou sobre algo que aí vejamos; mas sim a expressão do fato de que olhamos apenas para a boca da regra, fazemos o que diz e não apelamos para nenhuma outra orientação”¹⁰¹. O mesmo ocorre quando seguimos uma inspiração, pois neste caso estamos a “esperar uma instrução”, e a seguimos quando nos vem – a inspiração é como uma regra.

Neste assunto, Wittgenstein interpõe outra reflexão: “Quem um dia após outro promete: 'Amanhã irei visitá-lo', diz todo dia a mesma coisa ou diz cada dia algo diferente?”¹⁰². E responde: “Teria sentido dizer: 'Se ele fizesse cada vez algo diferente, não diríamos que segue uma regra'? Isto não tem nenhum sentido”¹⁰³. Antes de discutir a relação entre a linguagem e as sensações, outro comentário é feito ainda: “Assim, pois, você diz que o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?” – Correto e falso é o que os homens dizem [o que eles dizem é correto ou falso]; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”¹⁰⁴. E continua: “Para

98 Wittgenstein, *Investigações*, § 217.

99 Wittgenstein, *Investigações*, § 218.

100 Wittgenstein, *Investigações*, § 221.

101 Wittgenstein, *Investigações*, § 228.

102 Wittgenstein, *Investigações*, § 226.

103 Wittgenstein, *Investigações*, § 227.

104 Wittgenstein, *Investigações*, § 241.

uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos. [Isto parece abolir a lógica; mas não o faz.] – Uma coisa é descrever o método de medir, outra é encontrar os resultados da medição e exprimi-los. Mas o que chamamos de 'medir' é também determinado por uma certa constância dos resultados da medição”¹⁰⁵.

No §243 é iniciado um outro argumento contra a “linguagem privada”, baseado na relação da linguagem com as sensações e sentimentos. Trata-se aqui de rejeitar que as palavras da linguagem, para exprimir vivências internas do indivíduo, devem ter por referente aquilo que apenas o falante pode conhecer. De início, afirma-se que a designação de uma sensação substitui a “expressão originária e natural”¹⁰⁶ da sensação, isto é, sua exteriorização; assim, em vez de sempre gritar ou gemer quando sentimos dor, podemos simplesmente dizer, “Sinto dor”. “Em que medida minhas sensações são privadas?”¹⁰⁷. Podem os outros efetivamente saber das minhas sensações? Aqui há uma questão com a gramática da palavra “saber” – a palavra tem um sentido diferente em “Eu sei que tenho dores” e “Eu sei que você tem dores”; o primeiro caso é o mesmo, para Wittgenstein, que “Eu tenho dores”, como não coubesse a dúvida, sendo a possibilidade de “saber” dependente da possibilidade de “duvidar”. Onde não há dúvida, também falta o conhecimento.

A questão dos conceitos relativos é discutida em seguida. Em primeiro lugar, é proposto o sorriso do bebê: seria ele fingido? Por quê? E um cão – pode fingir dor? Se não, será por ser ele honesto demais? Poder-se-ia ensinar a um cão a ganhar como se tivesse dor, mesmo sem tê-la, “mas para ganhar de verdade faltaria ainda a este comportamento o ambiente adequado”¹⁰⁸. Em outras palavras, o que ocorre é que o cão, assim como o bebê, sem o entendimento de conceitos complementares como “verdade” e “mentira”, não se pode valer de nenhum dos dois.¹⁰⁹ “Mentir é um jogo de linguagem que deve ser aprendido como qualquer outro”¹¹⁰. Uma fonte de tais questões mal colocadas (sobre a sinceridade do bebê ou do cão, ou sobre o inverso do comprimento de algo, por exemplo) é certamente a falta de precaução contra as frases gramaticais (ou seja, “possíveis gramaticalmente”) que apenas simulam frases empíricas no uso descuidado das palavras – esse comentário Wittgenstein dirá ser uma

105 Wittgenstein, *Investigações*, § 242.

106 Wittgenstein, *Investigações*, § 244.

107 Wittgenstein, *Investigações*, § 246.

108 Wittgenstein, *Investigações*, § 250.

109 Na cinebiografia *Wittgenstein* (1993), de Derek Jarman, o personagem protagonista afirma: “Um cão não pode mentir, e nem ser sincero”.

110 Wittgenstein, *Investigações*, § 249.

“observação sobre a negação de uma frase a priori”¹¹¹

.Voltando às sensações, pergunta-se que critério de identidade é usado para dizer que uma tal dor (por exemplo) seja minha. “Vi como alguém, em uma discussão sobre este assunto, bateu no peito e disse: 'Mas o outro não pode de maneira nenhuma ter ESTA dor!' – A resposta a isto é que, ao se acentuar enfaticamente a palavra 'esta', não se define nenhum critério de identidade. A ênfase reflete muito mais o fato de que um tal critério nos é familiar, mas precisamos ser lembrados disso”¹¹². Mas como se dá a ligação entre uma sensação e seu nome? Pois, ainda que se possa dizer que aprendemos um nome de uma sensação quando ele substitui a forma “natural” de expressão, também é coerente a ideia de que a associação é feita não entre a palavra “dor” e o gritar (por exemplo), mas entre a palavra e o sentimento (de dor). Disso se poderia imaginar que alguém pudesse denominar privadamente uma sensação? E tal palavra teria utilidade? “Quando se diz: 'Ele deu um nome à sensação', esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem, para que o simples denominar tenha significação. E quando dizemos que alguém dá um nome à dor, o preparado é aqui a gramática da palavra 'dor'; ela indica o posto em que a nova palavra é colocada”¹¹³.

É dado um exemplo de alguém que queira anotar todos os dias em que teve uma determinada sensação. A pessoa a denomina por um signo qualquer, como “S”, e escreve-o nos dias do calendário quando a sensação ocorre. Ao mesmo tempo em que a pessoa considera ser a sensação “indefinível”, também diz que pode defini-la para si mesma, como uma elucidação ostensiva, apontando “com a atenção” para o sentimento dentro de si. Wittgenstein põe em dúvida essa forma de elucidação privada, argumentando que esse processo (que ele ironiza aqui como “ritual”) serve basicamente para conferir ao signo “S” uma significação que não possui critério de verificabilidade. “Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre me parecer correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de 'correto’”¹¹⁴. Ainda assim, a “fuga” que representa dizer que a sensação seja indefinível sofre um percalço anterior: “'Sensação' é, na verdade, uma palavra de nossa linguagem geral e não de uma linguagem inteligível apenas para mim. O uso dessa palavra exige, pois, uma justificação que todos compreendem”¹¹⁵ (§261). Isso remete às já mencionadas “contusões” das tentativas de ir para além das fronteiras linguísticas do pensamento (ou mundo). “Assim,

111 Wittgenstein, *Investigações*, § 251.

112 Wittgenstein, *Investigações*, § 253.

113 Wittgenstein, *Investigações*, § 257.

114 Wittgenstein, *Investigações*, § 258.

115 Wittgenstein, *Investigações*, § 261.

ao filosofar, chega-se por fim lá onde desejaríamos apenas proferir um som inarticulado”¹¹⁶. A elucidação privada de uma palavra é como, por exemplo, comprar algo de si mesmo, com sua própria mão direita dando dinheiro à esquerda. É um procedimento de soma nula. Se estivermos tentados a aceitar que “acreditar compreender uma palavra” poderia ser um tipo de compreensão subjetiva, lembremos do que foi estabelecido antes: acreditar seguir a regra (ou segui-la por coincidência) não é seguir a regra – e o significado das palavras é uma das regras do jogo de linguagem.

Normalmente, não faria sentido “não saber o que eu sinto”: dir-se-ia, então, que não sei o significado das palavras da minha linguagem que se referem a sensações. E se eu insistisse saber tais palavras e apenas não saber classificar entre elas o que eu sinto, o mais coerente a fazer seria julgar que minha dúvida não faz sentido – ela não pertence àquele jogo de linguagem, por assim dizer. “A tentação que sinto de dizer que se poderia tomar a sensação por alguma coisa diferente do que é advém disto: se suponho suprimido o jogo de linguagem normal com a expressão da sensação, preciso, então, de um critério de identidade para ela; e ainda assim existiria a possibilidade de erro”¹¹⁷. Mas como se dá realmente a relação nome-sensação? Suponha-se a seguinte situação: várias pessoas têm uma caixa, cada uma com algo dentro a que denominaremos “besouro”. Sem olhar dentro da caixa dos outros, olhando exclusivamente a própria caixa, cada um dirá que sabe o que é um besouro. Entretanto, imaginemos agora que aquilo a que chamamos “besouro” não seja igual em todas as caixas; em algumas, ele pode até mesmo estar em constante transformação; em outras, ainda, é possível que nada sequer haja na caixa. “O essencial em vivências privadas não é que cada um possua seu exemplar, mas que nenhum saiba se outro tem também isto ou algo diferente [ou nada]”¹¹⁸. Assumindo que a palavra “besouro” tem significado no jogo de linguagem protagonizado por tais pessoas, impõe-se a seguinte conclusão: a designação da coisa na caixa por “besouro” não se dá da mesma maneira que a designação normal de um objeto, por exemplo; a coisa na caixa, seja o que for, não pertence de forma alguma ao jogo de linguagem. (Se a palavra não tivesse significação pública, mas apenas privada, ela não poderia simplesmente fazer parte da linguagem, da comunicação.) Então no que consiste alguém dizer que conhece uma sensação apenas por meio de sua experiência particular dela? “Se você diz que ele teria visto diante de si uma imagem privada que ele descreve, você fez,

116 Wittgenstein, *Investigações*, § 261.

117 Wittgenstein, *Investigações*, § 288.

118 Wittgenstein, *Investigações*, § 272.

de qualquer modo, uma suposição sobre aquilo que ele tem diante de si. E isto significa que você pode descrevê-la, ou a descreve, mais detalhadamente. Se você admite não fazer nenhuma ideia de que espécie possa ser o que ele tem diante de si, o que o leva ainda a dizer que ele tem algo diante de si? É como se eu dissesse de alguém: 'Ele tem algo. Mas não sei se é dinheiro ou dívidas ou se não tem nada em caixa'¹¹⁹. Talvez, num certo sentido, fique-se tentado a achar que Wittgenstein não reconhece a própria existência da sensação. Todavia,

[a sensação] não é algo, mas também não é um nada! O resultado foi apenas que um nada presta os mesmos serviços que um algo sobre o qual não se pode afirmar nada. [...] O paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de um modo, serve sempre ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja¹²⁰.

A discussão sobre a linguagem privada e as sensações leva finalmente à questão da natureza do pensamento. De início Wittgenstein afirma que dizer que o “pensar” é o que observamos quando “nos olhamos pensando” seria como se, sem saber jogar xadrez, uma pessoa tentasse adivinhar o significado da expressão “xeque-mate” olhando o último movimento de um jogo. (Quer dizer, como buscar compreender uma palavra – no caso, “pensar” – sem atentar para o seu meio específico, para os jogos de linguagem em que a usamos.) Diz ele também que é um “paralelo enganador” derivar de “o grito, uma expressão da dor” a ideia “a frase, uma expressão do pensamento”¹²¹. É feita uma comparação entre o “falar (ou escrever) pensando” e o “pensamento-relâmpago”, aquele em que de repente algo se torna claro a nós, etc. Frequentemente diríamos do primeiro caso que pensamos enquanto falamos, como se houvesse uma quebra do fluxo de pensamento em palavras, a velocidade daquele atrelada à pronúncia destas. E somos então inclinados, diante da estranheza da diferença dos dois casos (a diferença de “velocidades”), a querer entender como o pensamento pode ter um mecanismo que paire acima de ambos os casos. (Tendência lógica de ignorar os usos-significados das palavras.)

Entre os vários assuntos interpostos à discussão sobre pensamento (mas conectados a ela), é feito um novo comentário sobre a “compreensão”. Somos tentados a achar que ela “é

119 Wittgenstein, *Investigações*, § 294.

120 Wittgenstein, *Investigações*, § 304.

121 Wittgenstein, *Investigações*, § 317.

uma experiência específica e indefinível. Esquecemos, porém, que aquilo que nos deve interessar é a questão: como comparamos estas vivências; o que estabelecemos como critério de identidade dos acontecimentos?”¹²².

Em meio a uma discussão do problema da indução, uma diferenciação entre “motivos” e “razões” (justificações) é introduzida. Com efeito, que motivos tenho eu para ter certeza de que posso continuar uma tal série a partir de certa fórmula, ou que um objeto cairá ao chão se eu largá-lo, ou que o sol nascerá amanhã? “A isto responderia que também não necessitamos de motivos para esta certeza. [O que poderia justificar a certeza mais do que o êxito?]”¹²³. Assim, mesmo que não haja motivos para uma crença, ela pode estar plenamente justificada em um determinado jogo de linguagem. “A experiência anterior é a causa de minha certeza? – Isto depende do sistema de hipóteses, de leis naturais no qual consideramos o fenômeno da certeza. A confiança está justificada? – O que os homens aceitam como justificativa – mostra como eles vivem e pensam”¹²⁴. Isso retoma também, em certo sentido, a questão da “rocha dura”: “Esperamos isto e somos surpreendidos por aquilo; mas a cadeia de fundamentos tem um fim”¹²⁵.

Mas, afinal, o que é pensar? A pergunta deve ser entendida como uma questão sobre a gramática da palavra “pensar”. O que costumamos chamar assim? Podemos pensar sem falar. E pode alguém interromper o próprio pensar, e retomá-lo mais tarde? “Quando alguém, no decorrer de uma sequência de pensamentos, executa uma medição, terá interrompido o pensar, quando não fala consigo mesmo ao medir?”¹²⁶. Sobre o pensamento sem fala, Wittgenstein diz: “Quando penso na linguagem não me pairam no espírito 'significações' ao lado da expressão linguística: mas a própria linguagem é o veículo do pensamento”¹²⁷. Assim se quer também rejeitar a ideia de que o pensamento seja algo que acompanhe o falar, mas possa como que continuar sozinho; entretanto, o próprio ato de acompanhar curiosamente não costuma ser chamado de pensamento. “Pronuncie uma frase e pense-a; pronuncie-a com compreensão! – E agora não a pronuncie e faça apenas aquilo com que você a acompanhou ao falar com compreensão!”¹²⁸. O pensamento, “ao falar” (por assim dizer), é indissociável das palavras; forma como que uma unidade com elas, assim como a “convicção”, por exemplo, é

122 Wittgenstein, *Investigações*, § 322.

123 Wittgenstein, *Investigações*, § 324.

124 Wittgenstein, *Investigações*, § 325.

125 Wittgenstein, *Investigações*, § 326.

126 Wittgenstein, *Investigações*, § 327.

127 Wittgenstein, *Investigações*, § 329.

128 Wittgenstein, *Investigações*, § 332.

inerente às frases convictas. Às vezes, no entanto, ocorre que tentamos buscar a expressão adequada de um pensamento – nem sempre a expressão é óbvia para nós. “Se alguém então perguntasse: 'Você tem os pensamentos antes de ter as expressões?', – que deveríamos responder? E que deveríamos responder à questão: 'De que consistia o pensamento, tal como existia antes da expressão?'”¹²⁹ Outro ponto a favor da noção da indissociabilidade pensamento-linguagem é ilustrado pelo cômico caso de um político francês, que julgava uma peculiaridade que as frases da língua francesa já tivessem as palavras “na mesma ordem do pensamento” (como se não fosse possível pensar na “estranha” ordem de palavras de uma língua estrangeira).

E se as pessoas nunca falassem em voz alta, mas apenas para si mesmas? Aí, então, a palavra “falar” perderia o sentido: nem tudo o que se faz *às vezes* pode ser *sempre* feito, ser generalizado. “Muitas vezes, ordens não são seguidas. Que aconteceria, porém, se as ordens nunca fossem seguidas? O conceito 'ordem' teria perdido sua finalidade”¹³⁰. Mais à frente, outro exemplo é dado para contestar a possibilidade de generalizar a ocorrência privada de um fato público:

Mas é possível que um povo conheça apenas o cálculo de cabeça e nenhum outro mais? Neste caso é preciso perguntar: 'Como será isso'? Será preciso representar isto, portanto, como um caso limite. E perguntar-se-á se queremos ainda empregar o conceito 'cálculo de cabeça' – ou se ele, em tais circunstâncias, perdeu sua finalidade; porque os fenômenos gravitam em torno de um outro modelo¹³¹.

Isto é: as expressões “falar”, “calcular”, etc, estão inseridas em jogos de linguagem específicos em que representam também atitudes públicas, que por sua vez dão seus significados. Neste caso, suprimido o uso público da palavra, criamos, por assim dizer, outro jogo de linguagem para ela, um do qual não participamos normalmente e cujos critérios de significação, portanto, não conhecemos. Assim, segundo nossos critérios habituais para o emprego das palavras “falar consigo mesmo” – o comportamento do indivíduo etc –, não diremos que um papagaio fale consigo mesmo, ou um amplificador eletrônico de som. Tomado como um “falar para si próprio”, o pensamento parece-nos ainda carecer de mais

129 Wittgenstein, *Investigações*, § 335. (Na cinebiografia *Wittgenstein*, o filósofo pergunta a um aluno qual é o “pensamento por trás” da frase “Este é um delicioso abacaxi”, ao que o aluno só consegue responder repetindo a própria frase.)

130 Wittgenstein, *Investigações*, § 345.

131 Wittgenstein, *Investigações*, § 385.

determinação, mais explicação. O que acontece quando se pensa ou se fala consigo mesmo?, gostaríamos de perguntar. “Como devo esclarecer isto? Ora, apenas do modo como você pode ensinar a alguém a significação da expressão 'falar consigo mesmo'. E, quando crianças, aprendemos essa significação. – Apenas ninguém dirá que aquele que nos ensinou nos disse 'o que se passa aí'”¹³². Entretanto, “o que se passa aí” é justamente a significação da expressão – o significado, por assim dizer, é o que acontece. Como mais à frente será reafirmado, o crucial em um processo – dito anímico ou não – é o significado de sua expressão linguística, quando se atingem os limites da explicação (a rocha dura). Não é algo oculto ou misterioso, mas muito pelo contrário: é algo claro e acessível. A dificuldade nessa compreensão reside, por um lado, na tendência de buscar a impossível exatidão ideal lógica; por outro, na resistência ao fato de que não se pode enunciar o “significado do significado” (“do significado...”), devido ao que comentadores de Wittgenstein chamaram de “*inefabilidade da semântica*”. Ainda que expressões possam ter um mesmo uso-significado, o significado em si permanece indissociável da palavra, o que gera perplexidade quando nos deparamos com as fronteiras da linguagem em uma explicação, tentando inutilmente ultrapassá-las. “Parece-nos muito mais como se o professor nesse caso ensinasse a significação ao aluno – sem dizer-lhe diretamente; mas que finalmente o aluno estará em condições de dar a si próprio a correta elucidação ostensiva. E nisso reside nossa ilusão”¹³³.

A pergunta correta sobre um processo exterior ou “anímico” nunca deveria ser, por exemplo, “O que é a imaginação?”, mas antes, “Com a palavra 'imaginação' é usada?” (As duas perguntas são na verdade iguais; a primeira, todavia, é enganadora sobre o tipo de resposta que se deve buscar.)

Isto porém não significa que quero apenas falar de palavras. Pois, na medida em que minha questão se trata da palavra 'representação', ela é também uma questão sobre a essência da representação. E digo apenas que esta questão não pode ser explicada por um ato de mostrar – nem para aquele que se representa algo nem para os outros; nem pode ser elucidada pela descrição de um processo qualquer.¹³⁴

Devemos evitar a noção de que há uma imagem privada que posso descrever mas, por uma incapacidade minha, não mostrar. Podemos nos permitir, talvez, a metáfora de que há

132 Wittgenstein, *Investigações*, § 361.

133 Wittgenstein, *Investigações*, § 362.

134 Wittgenstein, *Investigações*, § 370.

uma “imagem”, não algo como aquilo a que se poderia apontar internamente, mas a fim de investigarmos as suas aplicações. E se o ser das coisas dá-se no uso-significado das palavras, pode-se, segundo Wittgenstein, usar ainda a seguinte comparação: a gramática é como teologia.¹³⁵

Uma discussão sobre a possibilidade de se “ter” uma imagem exclusiva sobre algo que outro também vê é apresentada para revisitar os assuntos, já tematizados no *Tractatus*, sobre as teses idealistas e realistas, e sobre conceitos como “eu”. As novas conclusões de Wittgenstein, atingidas por reflexões diversas daquelas da primeira fase de sua filosofia, são entretanto bastante parecidas às que antes sustentara, mostrando aqui a relatividade da “ruptura” que seu pensamento teria sofrido. A ideia de uma imagem “mental” ocorre como se observássemos um objeto e quiséssemos dizer que a sua imagem visual que cada um tem é única – pois se fossem imagens iguais não faria sentido falar em exclusividade. “Você quer olhar em torno de você e dizer: 'Apenas eu tenho ISSO.' – Para que essas palavras? Não servem para nada”¹³⁶. Aqui podemos lembrar o §253, em que se afirma que quando enfatizamos um demonstrativo como “este”, “isto”, etc, não se define um critério de identidade. Além disso, diz Wittgenstein, “quando você exclui logicamente que um outro tem algo, também perde o sentido dizer que você o tem”¹³⁷ (uma anotação sobre a relatividade da gramática de “ter”). O ponto fundamental aqui é um dos projetos da teoria de Wittgenstein, já esboçado em outros parágrafos: a negação da hipóstase, ou seja, da tomada de frases gramaticalmente possíveis por frases empíricas, uma das causas das confusões linguísticas que ocasionam paradoxos filosóficos. “O que aquele que parecia ter descoberto o 'quarto visual' encontrara fora um novo modo de falar, uma nova comparação (...). Você interpreta a nova concepção como a visão de um novo objeto. Você interpreta um movimento gramatical que você fez como um fenômeno quase físico que você observa”¹³⁸. Da mesma forma, o §36 já havia afirmado: “Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá, desejaríamos dizer, existe um espírito”.

Como não se pode, por definição, falar em “ter” algo fruto de simples hipóstase, “ter” a imagem visual do quarto (por exemplo), ou alguma outra imaginação, torna-se aparentemente um grande contrassenso – para usar uma palavra que nos remeta novamente ao

135 Na cinebiografia Wittgenstein, o filósofo afirma ainda: “Não sou cristão, mas não posso deixar de observar tudo de um ponto de vista religioso.”

136 Wittgenstein, *Investigações*, § 398.

137 Wittgenstein, *Investigações*, § 398.

138 Wittgenstein, *Investigações*, §§ 400-1.

Tractatus. O que não vemos é que “ter”, aqui, é uma imagem que pode servir a diferentes propósitos, e cabe investigá-los para achar as aplicações mais adequadas para o que queremos dizer, em vez de simplesmente negar a expressão como “inexata”, “imprópria”, etc.

Quando, como aqui, não se está de acordo com as expressões de nossa linguagem habitual (que apenas cumprem com sua obrigação), colocamos na cabeça uma imagem que entra em conflito com o modo de expressão habitual. Enquanto somos tentados a dizer que nosso modo de expressão não descreve os fatos tais como são realmente. Como se houvesse um modo diferente de a frase 'ele tem dores' ser falsa, a não ser pelo fato de que esta pessoa não tem dores. Como se a forma de expressão dissesse algo falso, mesmo que a frase afirme, se necessário, algo correto. É assim, pois, que se apresentam as controvérsias entre idealistas, solipsistas e realistas. Uns atacam a forma de expressão normal como se atacassem uma afirmação; outros defendem-na como se constatassem fatos que qualquer homem sensato reconhece.¹³⁹

Ou seja: há que se tomar cuidado com nossas formas de enunciar as frases, atentando para as diversas imagens que evocam cada palavra, construção e circunstância (de forma a “mostrar à mosca a saída do vidro”, ou não confundir jogos de linguagem), sem entretanto querer substituir a linguagem normal com outra pretensamente mais explícita ou exata – o que é, em certo sentido, um projeto tipicamente lógico.

O exemplo da “imagem visual” do quarto, que não se pode, com propriedade, “possuir” exclusivamente, leva a um novo questionamento a respeito do conceito de dor. Assim como a imagem visual não é exclusiva, surgem dificuldades para falar que ninguém mais sente a minha dor – quer dizer, que só eu a tenho. Acontece, segundo Wittgenstein, que ao dizer “Eu tenho dores...”, ou mesmo ao gemer de dor, não se está designando alguma pessoa, de forma que não se pode dizer “quem” tem dores. Isto porque saber quem tem dores significa justamente designar uma determinada pessoa com dores (e não se pode saber sem a possibilidade de estar errado, não se podendo dizer que “Sei que tenho dores...” seja uma frase empírica, e daí não se designando “a si mesmo” com a frase “Eu tenho dores...”). “Aonde quero chegar? Ao fato de que há diferentes critérios de 'identidade' das pessoas. Ora, qual o critério que me leva a dizer que 'eu' tenho dores? Absolutamente nenhum”¹⁴⁰. Há aqui

139 Wittgenstein, *Investigações*, § 402.

140 Wittgenstein, *Investigações*, § 404.

uma relação com aquilo que já foi dito sobre um demonstrativo como “este” ou “isto” não designar nada – porque não define critérios de identidade. Por isso se dirá adiante: “‘Eu’ não denomina nenhuma pessoa, ‘aqui’ nenhum lugar, ‘este’ não é nenhum nome.”¹⁴¹ Como exemplo desse fato, em uma situação em que se dirigisse a atenção à própria consciência poder-se-ia dizer: “Isto é um processo cerebral!” Entretanto, o que se quer dizer com a expressão “dirigir a atenção à própria consciência”? Ela, por assim dizer, não tem significado, não fornece uma imagem muito útil. Referir-se a uma tal coisa – que sequer é coisa, na verdade – como algo real, tangível, seria hipostasiar um “malabarismo lógico”.

Alguns parágrafos depois Wittgenstein fala sobre dar e seguir ordens, em uma discussão que pode servir de base para ampliar o entendimento sobre sua concepção sobre regras da linguagem. “Quando damos uma ordem, pode parecer que a última coisa que ela deseja deve permanecer inexprimível, pois sempre permanece um abismo entre a ordem e sua execução”¹⁴² (§433). A analogia aqui é clara: a regra gramatical é uma ordem que seguimos sem necessitar de explicações e mesmo sem as poder dar, pois quando se procura estabelecer a regra de interpretação da regra (e assim por diante), chegamos finalmente à rocha dura, à falta de nexo causal necessário. A imagem da regra é clara apenas quando não é questionada, como fazemos no dia a dia. Igualmente, a ordem explicada à exaustão “começa a balbuciar. É como se o signo pretendesse produzir uma compreensão em nós, por meios incertos”¹⁴³. Pouco antes, uma discussão sobre a relação entre as imagens possíveis evocadas por diferentes formas de falar e os seus empregos reais havia também tocado nessa separação quase forçada entre a regra e o seguir a regra – forçada porque parece incompreensível apenas no filosofar. “No emprego real das expressões, fazemos como que um desvio, andamos através de vielas; enquanto vemos a larga e reta estrada diante de nós, mas não podemos utilizá-la, porque está permanentemente impedida”¹⁴⁴.

Wittgenstein revisita ainda uma vez a polêmica entre as noções de linguagem veicular do pensamento e constitutiva do pensamento. Tendo iniciado com uma questão sobre o “pensamento por trás” da frase “Está chovendo!”, à maneira da já citada frase sobre o abacaxi que ocorre na cinebiografia, o autor faz então uma comparação entre o sentido de uma frase e a frase como organização de um conjunto de palavras: “‘Esta frase tem sentido.’ – ‘Qual

141 Wittgenstein, *Investigações*, § 412.

142 Wittgenstein, *Investigações*, § 433.

143 Wittgenstein, *Investigações*, § 433.

144 Wittgenstein, *Investigações*, § 426.

[sentido]?' [-] 'Esta série de palavras é uma frase.' – 'Qual [frase]?'”¹⁴⁵. A inefabilidade da semântica nas *Investigações* é, como se vê, análoga à da forma lógica da linguagem no *Tractatus*. O absurdo de se julgar as palavras como simples signos de um pensamento anterior, de um significar abstrato e privado, seria similar ao de replicar a uma resposta: “Mas isso é apenas uma resposta, são meras palavras”, como quem espera ouvir não signos, mas significados.

Após todas estas reflexões, as *Investigações Filosóficas* podem, provavelmente, ser resumidas da seguinte maneira: “*A essência está expressa na gramática*”¹⁴⁶. Nessa lacônica formulação, Wittgenstein parece flertar explicitamente com a hermenêutica filosófica, tema da próxima seção.

145 Wittgenstein, *Investigações*, § 502.

146 Wittgenstein, *Investigações*, § 371.

2 – Hans-Georg Gadamer: a hermenêutica

Gadamer inicia o prefácio à 2ª edição defendendo, contra críticas recebidas de Apel e outros, a “solidez” de seu próprio pensamento. Ele não deixa de reconhecer, porém, o caráter fecundo que a crítica apresenta. Em seguida, passa a resumir a intenção de sua obra.

Há confusões em torno do termo “hermenêutica”. A hermenêutica filosófica não é uma “doutrina da arte do compreender”, tampouco é descrição da metodologia das ciências do espírito ou de suas bases teóricas.

Se das investigações apresentadas aqui surgir alguma consequência prática, isso certamente não ocorre para um 'engajamento' não científico mas em vista da probidade 'científica' de reconhecer o engajamento que atua em todo compreender. Minha verdadeira intenção foi e continua sendo uma intenção filosófica: o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer.¹⁴⁷

Com isso, Gadamer já aponta para fora do indivíduo, enfatizando sua pertença originária a um quadro mais abrangente (uma das consequências disso será, como veremos, o “idealismo linguístico”).

As ciências históricas do espírito têm uma herança humanista, vinda do romantismo alemão, que as diferencia das outras ciências modernas e as aproxima da experiência da arte. Gadamer não nega a importância da metodologia científica, chamando atenção também ao fato de que a vida moderna é, por excelência, a vida “racionalizada” e permeada pela técnica; mas rejeita que sua obra discuta uma contraposição de métodos entre ciência natural e social. “O que temos não é uma diferença dos métodos, mas uma diferença dos objetivos do conhecimento.”¹⁴⁸

O questionamento de Gadamer vai, portanto, para além do método, para o que foi “encoberto e ignorado por aquela disputa sobre os métodos”.¹⁴⁹ Dessa forma, o método científico permanece intocado; o que muda na própria ciência é, no máximo, a sua autocompreensão (e também não se trata exatamente de moralizar a ciência). Kant, de forma análoga, também não buscou alterar a metodologia científica em si mesma, mas deu um passo

147 Gadamer, *Verdade e Método I*, p. 14.

148 Gadamer, *ibidem*, p. 15.

149 Gadamer, *ibidem*, p. 15.

atrás e perguntou como era possível a ciência, quais eram as condições de possibilidade do conhecimento do conhecimento humano. Mas Gadamer desenvolve sua investigação não exclusivamente em vista da ciência: “Essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida. Falando kantianamente, ela pergunta: como é possível a compreensão?”¹⁵⁰ A analítica temporal do *Dasein* empreendida por Heidegger já mostrara que a compreensão é o próprio modo de ser do *Dasein*. Assim, a hermenêutica quer abranger a finitude e a historicidade do *Dasein*, o todo de sua experiência do mundo.

Sem querer entrar na controvérsia entre “sentido de qualidade” e gosto (que em si mesma já envolve a questão sobre a possibilidade de conhecimento independente), Gadamer fala sobre a experiência da obra de arte. Nela, temos a experiência de uma totalidade, não de partes constitutivas. A “realização efetiva da compreensão que abarca, desse modo, também a experiência da obra de arte ultrapassa todo historicismo da experiência estética.”¹⁵¹ O contexto originário de mundo da (produção da) obra de arte e o nosso próprio mundo (no qual a experienciamos) estão interligados no “universo hermenêutico”. O livro não inicia com uma consideração da arte por mero acaso. Para Gadamer, “a experiência da obra de arte sempre ultrapassa, de modo fundamental, todo horizonte subjetivo de interpretação, tanto o horizonte do artista quanto o de quem recebe a obra.”¹⁵² A intenção do artista (*mens auctoris*) não delimita o significado da obra de arte, portanto. “Procuro demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um objeto dado, mas pertence à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido.”¹⁵³

Existe uma pretensão de verdade subjacente a toda “re-produção”, que, enquanto tal, é essencialmente uma interpretação. Ou seja, a reprodução (de uma obra de arte musical, por exemplo) não é mera repetição de fato ou coisa, mas envolve um ativo engajamento do reproduzidor.¹⁵⁴

Em meio à defesa da universalidade da hermenêutica, Gadamer reconhece motivações diversas à historiografia, mas diz ainda que uma reflexão “histórico-efetual” pode dizer respeito à historiografia como um todo: sempre é válido perguntar ao próprio relato histórico

150 Gadamer, *ibidem*, p. 16.

151 Gadamer, *ibidem*, p. 17.

152 Gadamer, *ibidem*, p. 17.

153 Gadamer, *ibidem*, p. 18.

154 Gadamer se refere certamente à execução da obra (por um instrumentista etc.), não à reprodução técnica (por máquina tocadora de CDs, por exemplo).

quais foram seus efeitos, razões, maneiras de entender as fontes etc. “É a universalidade do problema hermenêutico que questiona o que está por trás de todas as espécies de interesse pela história, porque se refere àquilo que está como fundamento para a 'questão histórica'.”¹⁵⁵ Há uma falsa contraposição entre “método histórico” e “método dogmático”, no sentido de que a hermenêutica tem algo dos dois: o “princípio da história efetual” tem pretensão à validade absoluta como estrutura da compreensão, e a própria consciência hermenêutica precisa de certas condições históricas para surgir. Tais condições são basicamente a tradição tornar-se questionável. “A tese do meu livro é, pois, que momento histórico-efetual é e permanece efetivo e atuante em toda compreensão da tradição, mesmo onde a metodologia das modernas ciências históricas ganhou espaço e transforma em 'objeto' aquilo que veio a ser historicamente, o que foi transmitido historicamente, que se deve 'estabelecer' como um dado experimental – como se a tradição fosse estranha e, humanamente falando, incompreensível enquanto objeto da física.”¹⁵⁶

O conceito de consciência histórico-efetual tem uma ambiguidade, que “consiste em que por ele se designa, por um lado, a consciência, ativada no curso da história e determinada pela história, e por outro, uma consciência do próprio ser ativado e ser determinado.”¹⁵⁷ Nesse sentido, o ser ultrapassa muito o conhecimento que tem de si, mesmo que não se reconheça isso, por exemplo, na ciência (o caso do cientificismo). Assim, a universalidade da hermenêutica e a linguagem como locus da compreensão envolvem a consciência pré-hermenêutica. Gadamer destaca ainda que a consciência hermenêutica – o reconhecimento da “evidência fundamental a respeito do momento histórico-efetual de todo compreender”¹⁵⁸ – foi possibilitada por uma condição histórica específica: a falência do historicismo ingênuo, o que relativizou a *querelle des anciens et modernes*.

Em seguida, o autor começa a abordar as consequências filosóficas da estrutura linguística da compreensão, em especial sob a formulação “ser que pode ser compreendido é linguagem”. Uma dessas consequências é justamente o que veio a ser chamado por Habermas de “idealismo linguístico”.

“É verdade que a alusão ao indizível, tão próxima, não precisa causar rupturas na universalidade do fenômeno de linguagem. A infinitude da conversação, onde se dá a

155 Gadamer, *ibidem*, p. 18-9.

156 Gadamer, *ibidem*, p. 20.

157 Gadamer, *ibidem*, p. 20-1.

158 Gadamer, *ibidem*, p. 21.

compreensão, relativiza a validade que alcança em cada caso o indizível.”¹⁵⁹ Gadamer, desta maneira, reconhece que o indizível (e, por extensão, o não-dito) é, senão parte da própria linguagem, ao menos “previsto” por ela, e está virtualmente livre de ser absoluto com a garantia de ser acessado e “dito”. É mencionada, nesse âmbito, a ideia de que o “tu” é fundamental para qualquer autocompreensão. Compreender significa, justamente, reconhecer o direito próprio daquilo que está diante de si e escutá-lo.

Paradoxalmente, o “problema hermenêutico universal” de Gadamer baseia-se na “crítica de Heidegger ao questionamento transcendental e seu pensamento sobre a 'virada'.”¹⁶⁰ Gadamer pensa sobre o “jogo” e a “linguagem” de forma “puramente fenomenológica” (e acrescenta uma nota de rodapé sobre Wittgenstein). “A linguagem não surge na consciência daquele que fala, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo.”¹⁶¹ “Será necessária uma fundamentação para aquilo que nos sustenta desde sempre?”¹⁶² Gadamer se refere à exigência de autofundamentação reflexiva, na esteira de Fichte, Hegel e Husserl, que parece ainda insatisfeita. Indiretamente, é sugerido que o diálogo com o todo da tradição filosófica (“na qual estamos e que somos nós mesmos”¹⁶³) não precisa de uma fundamentação ulterior.

Há o risco, segundo se critica, de que a universalidade da hermenêutica tenha o problema da “unilateralidade de conteúdo”. Sugere-se que isso impossibilitaria a crítica (que é factual), enrijecendo a tradição e menosprezando o caráter produtivo do trabalho. [Resposta a Habermas?] “Decerto que a compreensão significa mais que a apropriação da tradição ou o reconhecimento do que foi consagrado pela tradição.”¹⁶⁴ Gadamer cita, seguindo Heidegger, “o caráter de projeto da compreensão, o que significa, o caráter de futuro do [*Dasein*].”¹⁶⁵ A resposta parece ser a seguinte: o universalismo hermenêutico continua válido por tratar das condições de possibilidade não só do factual ou da tradição, mas também da própria crítica, da própria produção. O seu foco na tradição, isto é, no passado, sem enfatizar o elemento de futuro da compreensão, é essencialmente humildade frente às possibilidades porvindouras: o filósofo, afinal, não deve ser “profeta”. “Não basta ao homem colocar de modo infalível as últimas questões, ele necessita também do sentido para o factível, o possível, o correto aqui e

159 Gadamer, *ibidem*, p. 22.

160 Gadamer, *ibidem*, p. 23.

161 Gadamer, *ibidem*, p. 24.

162 Gadamer, *ibidem*, p. 24.

163 Gadamer, *ibidem*, p. 24.

164 Gadamer, *ibidem*, p. 25.

165 Gadamer, *ibidem*, p. 25.

agora.”¹⁶⁶

A hermenêutica nunca esteve confinada aos limites da ciência, valendo desde os tempos mais remotos igualmente entre juristas e sacerdotes. “Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo.”¹⁶⁷ Ainda assim, há que se notar que a hermenêutica, dispensando a noção de “conhecimento seguro e inequívoco” usada pela ciência, também trata de conhecimento e de verdade. Mas que conhecimento, e que verdade? A pergunta parece sem sentido em nossa “era científica”. Mas “mesmo no campo científico não é possível fugir dessa questão. O fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método pela ciência.”¹⁶⁸ A verdade ultrapassa a ciência, escapando ao seu método.

A afirmação de uma verdade extracientífica leva à pergunta sobre a legitimidade das formas de conhecimento extracientíficas. Tal legitimidade, por sua vez, vincula a questão sobre o fenômeno da compreensão. A consciência da compreensão como algo “superior” está ligada à importância que a filosofia atual dá à história da filosofia. Seria ingenuidade descartar que a filosofia atual talvez careça da estatura de um Platão, Kant ou Hegel. “Precisamos admitir que na compreensão dos textos desses grandes pensadores se reconhece [uma] verdade que não seria acessível por outros meios, ainda que isso contradiga o padrão de pesquisa e progresso com que a ciência mensura a si mesma. O mesmo vale para a experiência da arte. [...] O fato de experimentarmos verdade numa obra de arte, o que não se alcança por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites.”¹⁶⁹ A experiência da arte não se limita à teoria estética, esta por sua vez limitada ao conceito científico de verdade. A investigação do livro busca um significado de conhecimento e de verdade que valha para a experiência humana em geral.

Se se demonstrar o caráter de “acontecimento” que domina toda compreensão, não haverá tanto uma mudança na prática científica, mas na sua autocompreensão. A reflexão que afirma a presidência da tradição sobre toda reflexão não pode, por conseguinte, escapar à

166 Gadamer, *ibidem*, p. 26.

167 Gadamer, *ibidem*, p. 29.

168 Gadamer, *ibidem*, p. 29.

169 Gadamer, *ibidem*, p. 30.

tradição. De fato, nas ciências do espírito, a tradição histórica, mesmo reduzida a objeto, acaba impondo sua própria verdade como acontecer simultâneo ao seu estudo. Assim, “a reflexão deverá encontrar um novo relacionamento também [para] com os conceitos que ela mesma utiliza. Deverá conscientizar-se de que sua própria compreensão e interpretação não são uma construção a partir de princípios, mas o aperfeiçoamento de um acontecimento que já vem de longe.”¹⁷⁰ Na filosofia contemporânea, perdeu-se a inocência ingênua pela qual se colocavam os conceitos da tradição a serviço dos próprios pensamentos.”¹⁷¹

Não “levamos uma conversa”, é a conversa que nos “leva”: ela nunca está sob o jugo da autoridade de um ou de outro interlocutor, mas nos acontece para além de nossa vontade. A linguagem, na conversação, “‘desvela’ e deixa surgir algo que é a partir de então.”¹⁷²

Compreender não significa assumir a perspectiva individual do outro, como que falando sua “linguagem privada”. “Compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo *na* linguagem”¹⁷³, ela é o *medium* do próprio acordo. Situações em que o acordo é abalado propiciam um momento útil para investigar o funcionamento do entendimento: é quando as coisas são tiradas de sua automaticidade. A tradução é uma dessas situações. “Toda tradução já é interpretação”¹⁷⁴, pois precisa fazer um conteúdo linguístico ganhar semelhante validade em um universo linguístico diferente do original, e portanto a validade deve ser buscada de outra forma. “Onde há acordo não se traduz, se fala.”¹⁷⁵ Compreender uma língua é uma realização da própria vida.

A compreensão de textos pode, também, ser vista de forma análoga à conversação, inclusive na situação extrema da tradução. Na tradução há sempre o momento em que uma nuance deve ser privilegiada frente às outras. “Mas este é precisamente o comportamento que conhecemos como interpretação. Como toda interpretação, a tradução implica uma reiluminação. [...] O tradutor precisa resguardar o direito de sua língua materna, para a qual traduz, ao mesmo tempo em que acolhe também o estranho e inclusive o adverso do texto e de sua forma de expressão.”¹⁷⁶ A tradução é, enfim, um agravamento do problema da compreensão, o problema propriamente hermenêutico. É uma diferença de grau.

A elaboração de uma “linguagem comum” por ocasião da busca de um acordo em uma

170 Gadamer, *ibidem*, p. 32-3.

171 Gadamer, *ibidem*, p. 33.

172 Gadamer, *ibidem*, p. 497.

173 Gadamer, *ibidem*, p. 497.

174 Gadamer, *ibidem*, p. 498

175 Gadamer, *ibidem*, p. 498.

176 Gadamer, *ibidem*, p. 500-1.

conversação “não representa a preparação de um aparato com vistas ao acordo, mas coincide com a própria realização do compreender e do acordo.”¹⁷⁷ No caso da interpretação do texto, o intérprete não é mero veículo para um sentido estanque nas palavras escritas – a interpretação que ele produz resulta da síntese de suas próprias preconcepções, sua “bagagem”, por assim dizer, e aquilo que o fala. Tal resultado é algo que pertence, enfim, aos dois lados da “conversação”. “A forma de realização da compreensão é a interpretação”, e seu medium é a linguagem. A linguisticidade ou caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*) é a “concreção da consciência da história efetual.”¹⁷⁸

“A tradição (*Überlieferung*) é tradição no sentido autêntico da palavra [...]. O que chegou a nós pelo caminho da tradição de linguagem não é o que restou, mas é transmitido (*übergeben*), isto é, nos é dito”¹⁷⁹, seja por via oral ou escrita. Assim, a essência da tradição é seu caráter de linguagem, que fica mais explícito na escrita. Gadamer tem assim um longo elogio da palavra escrita, desenvolvendo a ideia de que “na escrita a linguagem se liberta do ato de sua realização”¹⁸⁰ A tradição é por excelência escrita. “Neste sentido é legítimo equiparar, junto com Hegel, o começo da história com o surgir de uma vontade de tradição, de ‘permanência da recordação’.”¹⁸¹ A escrita não deve ser vista como algo secundário, mas como uma espécie de purificação do discurso, cuja possibilidade de ser escrito “repousa sobre o fato de que o próprio discurso participa da idealidade pura do sentido que se comunica nele. [...] O escrito é a idealidade abstrata da linguagem, livre de entonação, destinatário etc.”¹⁸² Se esta “nudez” da escrita frente à fala coloca esta em aparente vantagem (pois a fala “interpreta a si mesma”), há também uma contrapartida de tal debilidade. A mensagem escrita acentua a necessidade do trabalho da compreensão. O leitor, diante de uma mensagem “pura”, tem a oportunidade de fazer valer sua própria pretensão de verdade na fusão de horizontes da interpretação. Dessa forma, a escrita traz um vazio, um não-dito que a compreensão trata de fazer vir à fala para que o significado vivo da letra morta seja recuperado. “O que se fixa por escrito desvinculou-se da contingência de sua origem e de seu autor, liberando-se positivamente para novas relações. Conceitos normativos como a opinião do autor ou a compreensão do leitor originário representam, na verdade, apenas um lugar vazio que se

177 Gadamer, *ibidem*, p. 502.

178 Gadamer, *ibidem*, p. 504.

179 Gadamer, *ibidem*, p. 505.

180 Gadamer, *ibidem*, p. 505.

181 Gadamer, *ibidem*, p. 506.

182 Gadamer, *ibidem*, p. 508.

preenche de compreensão, de ocasião para ocasião.”¹⁸³

Antes, tratou-se de descrever a *Sprachlichkeit* do objeto hermenêutico por excelência, a tradição. Agora, Gadamer quer falar da *Sprachlichkeit* da própria realização hermenêutica, isto é, da própria compreensão. É a retomada, por outro aspecto, da noção de que a compreensão é sempre uma interpretação, já evidenciada pela primazia da pergunta na dialética de pergunta e resposta.¹⁸⁴ Com isso, Gadamer pretende, ao englobar tanto a compreensão como o compreendido na linguagem, chegar a sua tese que lhe rendeu a acusação de “idealista”.

“A compreensão é sempre já interpretação, porque constitui o horizonte hermenêutico no qual ganha validade a intenção de um texto. Mas para expressar a opinião de um texto em seu conteúdo objetivo precisamos traduzi-la para nossa língua, o que significa, porém, colocá-la e, relação com o conjunto de intenções possíveis, no qual nos movemos quando falamos e nos dispomos a expressar nossa opinião.”¹⁸⁵ Gadamer discute a ingenuidade típica do historiador que, num extremo, descreve épocas passadas com o inconsciente e inconsequente uso de conceitos de sua própria época, e, noutro extremo, pretende “purificar-se” de seus próprios conceitos para poder descrever o passado unicamente com os conceitos do passado. “A consciência histórica compreende a si mesma erroneamente, quando, para compreender, pretende descartar a única possibilidade de compreender. [...] Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, para com isso trazer realmente à fala a opinião do texto.”¹⁸⁶ Afinal, um texto só vem à fala através de um leitor, e toda interpretação é uma fusão dos horizontes do interpretando e do interpretado.

A ênfase na interpretação pode sugerir ainda um relativismo forte que poria em risco inclusive a pretensão de verdade de cada interpretação. Mas Gadamer rejeita tal sugestão: “Graças ao seu caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*), toda interpretação contém também uma possível referência a outras.” A publicidade da linguagem como estrutura comum é a própria ponte que une e limita as possibilidades de interpretação.

183 Gadamer, *ibidem*, p. 512.

184 Não é meu intuito aqui explicar essa relação.

185 Gadamer, *ibidem*, p. 512.

186 Gadamer, *ibidem*, p. 513-4.

3 – Idealismo linguístico e não-dito

Habermas oferece uma definição do método hermenêutico: “Hermenêutica se refere a uma 'capacidade' (*Vermögen*) que adquirimos à medida que aprendemos a 'dominar' uma linguagem natural: à arte de compreender um sentido linguisticamente comunicável e, no caso de comunicações perturbadas, torná-lo inteligível.”¹⁸⁷ Entendida nesse sentido largo, a hermenêutica relaciona-se assim com as práticas de convencer e persuadir, com a arte da retórica e a noção de competência comunicativa; ela é, enfim, uma tecnologia. Mas a hermenêutica *filosófica* não é a mesma coisa: ela é o trazer à consciência estruturas da comunicação em linguagem corrente, o reconhecimento de experiências que acontecem dentro da própria linguagem. Naturalmente, ela deve bastante à hermenêutica não-filosófica e à retórica, sobretudo em dois eixos: (1) no tema da compreensão e da inteligibilidade e (2) no tema do convencimento e da persuasão.

De (1) devem a ideia de que a linguagem natural é suficiente para desvendar contextos simbólicos, entre os quais a tradução, a pesquisa sobre outras épocas e culturas, a reavaliação das estruturas da pré-compreensão cotidiana etc. Neste sentido, nota-se uma diferença crucial das linguagens naturais quanto às artificiais, como as criadas pelos lógicos: enquanto estas precisam distinguir entre linguagem-objeto e metalinguagem (tendo portanto regras fixas imutáveis em seu interior), aquelas são sua própria metalinguagem e podem jogar *ad hoc* com suas regras (tendo, então, uma estrutura reflexiva). Uma consequência dessa liberdade é que a competência linguística não pode se valer de um sistema fechado, mas sim de um sistema informal e autorreferente; o sujeito só penetra no objeto através de *preconceitos* (*Vorurteile*), que, mesmo tematizados, são no máximo substituídos por novos preconceitos. De (2), da arte da persuasão, a hermenêutica herda a noção de que através da linguagem são formadas e modificadas atitudes que determinam a práxis. A retórica, especificamente, costuma estar vinculada a questões ou situações que não podem ser resolvidas de forma concludente ou demonstrativa, limitando-se ao meramente “provável”. O convencer e o persuadir, não se eximindo de ter a força como elemento, possuem assim um déficit de racionalidade.

A partir do conceito wittgensteiniano de “jogos de linguagem”, desenvolve-se a noção de que a gramática de um jogo só pode ser alterada por um participante dele, já que o efetivo conhecimento das regras inclui, já, um saber guiar-se por elas. Mas como as situações

187 Habermas, *ibidem*, p. 26.

concretas de fala envolvem também gestos etc, “a experiência retórica ensina o cruzamento entre linguagem e práxis”¹⁸⁸. Para Habermas, esse cruzamento já se mostra na ideia de “jogo de linguagem”, que é também uma forma de vida.

No texto “Sobre *Verdade e Método* de Gadamer”, Habermas defendera que, ao passo que Wittgenstein apresentava uma sociolinguística na sua última fase de pensamento, a hermenêutica de Gadamer dava um passo além e introduzia a consciência histórica na análise da linguagem. Neste texto seguinte, a linguística é definida como preocupada primordialmente com a competência linguística do falante, que por sua vez seria simplesmente pressuposta na hermenêutica. Aqui, enquanto a linguística abstrairia da pragmática, a hermenêutica ocupar-se-ia desta. Uma faria uma reconstrução racional; a outra, autorreflexão. Mas se a pragmática é assunto hermenêutico, não se trata de sociolinguística o que Wittgenstein faz. De todo modo, Habermas quer acentuar que a hermenêutica pode ser incluída sob a rubrica da crítica. “A consciência do falante não se transforma pelo saber linguístico”¹⁸⁹ – esta é a diferença principal entre a reconstrução racional do sistema linguístico no sentido da *langue* (*métier* da linguística) e a autorreflexão na e da linguagem no sentido da *parole* (a hermenêutica).

A hermenêutica filosófica encontra-se, assim, equidistante tanto do uso pré-científico da linguagem (como na arte da retórica etc.) quanto da ciência linguística. Mas ela traz consequências para as ciências, sobretudo as ciências sociais e humanas:

(1) A noção de objetividade é transferida de uma pretensão de abandono total dos preconceitos para uma consideração do contexto histórico-efetual que vincula sujeito e objeto entre si;

(2) O fisicalismo que prega o acesso aos dados por observações controladas dá lugar ao acesso através da linguagem corrente, com plenas consequências para a formação da teoria (quadro categorial etc.);

(3) “A consciência hermenêutica refere-se também à autocompreensão cientificista das ciências naturais, naturalmente não à sua metodologia.”¹⁹⁰ No plano metateorético, a linguagem natural permanece a metalinguagem última, e a hermenêutica explica como pode haver aqui consensos racionais e, ao mesmo tempo, não-concludentes.

(4) A tradução de contextos técnicos especializados para a vida cotidiana (a

188 Habermas, *ibidem*, p. 32.

189 Habermas, *ibidem*, p. 34.

190 Habermas, *ibidem*, p. 35.

divulgação jornalística da física, por exemplo) também suscita problemas de natureza hermenêutica.

Contra o idealismo linguístico (o “espelho da linguagem”) de Gadamer, indissociável da pretensão de universalidade da hermenêutica, Habermas evoca, após mencionar de novo a tradução entre ciência monológica para a linguagem corrente, a epistemologia genética de Jean Piaget: “há bastantes indícios de que a linguagem apenas 'monta' (*aufsetzt*) sobre categorias como espaço, tempo, causalidade e substância e sobre regras de associação lógico-formal de símbolos que têm um fundamento *pré-linguístico*.”¹⁹¹ Habermas prefere, porém, reportar-se a outras duas frentes de ataque, duas que seriam respostas positivas à questão: “se pode haver uma teoria adequada à estrutura das linguagens naturais que fundamente uma compreensão do sentido metodicamente assegurada”¹⁹², ou seja, de maneira a escapar da linguagem natural como a última metalinguagem. São elas: por um lado, a psicanálise (no nível individual) e a crítica da ideologia (no nível coletivo), e por outro, a linguística gerativa de Chomsky. Ambos os argumentos lidam com a questão do aprendizado da linguagem para apontar para fora da mesma, para um estágio de desenvolvimento *pré-linguístico*. Ele fala com detalhes somente da psicanálise e da crítica da ideologia, e sustenta que, ao final da análise, ainda se poderá defender a “tese fundamental hermenêutica” de que não podemos “transcender o diálogo que nós somos”¹⁹³.

Um obstáculo à autocompreensão da hermenêutica são os casos da “comunicação sistematicamente distorcida”, na qual a incompreensibilidade resiste à interpretação. Entre esses casos, encontram-se perturbações linguísticas marcadamente patológicas e imperceptivelmente patológicas. A psicanálise de Freud estudou tais perturbações em ambos os níveis, identificando diversos fenômenos que vão de inofensivos atos falhos até doenças e neuroses mais sérias, e utilizando ainda categorias semelhantes para a fazer uma crítica da cultura. Para identificar uma neurose, haveria três características a serem procuradas na atitude comunicativa do paciente: aplicação de regras “privadas”; rigidez e repetição de comportamentos; e incongruência entre níveis de comunicação. “Qualquer que seja o nível de comunicação em que aparecem os sintomas – no proferimento linguístico, como simbologia corporal ou em coações de comportamentos – sempre se autonomiza aí um conteúdo

191 Habermas, *ibidem*, p. 38.

192 Habermas, *ibidem*, p. 39.

193 Habermas, *ibidem*, p. 40. O “diálogo que nós somos”, expressão que Habermas parece atribuir a Gadamer, remonta na verdade a Friedrich Hölderlin, poeta do romantismo alemão que muito influenciou Hegel, Nietzsche, Heidegger e o próprio Gadamer, entre outros.

excomungado do uso público da linguagem.”¹⁹⁴ O sintoma básico da distorção da comunicação é, então, a emergência de um significado que nada significa para ninguém, e que permanece igualmente inacessível ao próprio paciente como se outra pessoa falasse por suas palavras e ações. Reconstruir um léxico para as manifestações transformadas em sintomas é uma maneira de traduzir o incompreensível. “A defesa [contra uma situação insuportável] está ligada com o procedimento de dessimbolização (*Desymbolisierung*), e de formação de um sintoma. A experiência da relação conflituosa com o objeto é expurgada pela criança da comunicação pública (e com isso tornada inacessível também para o próprio eu)”.¹⁹⁵

A “compreensão cênica”, por oposição à hermenêutica, descobre o sentido do sintoma pelo retraçar da causa, do porquê, e apenas procede a contento pela aplicação de hipóteses teóricas que não podem ser reduzidas à pressuposta “competência comunicativa” do falante nativo. (Mas a erudição e o desenvolvimento de teorias não estão em contradição com a competência comunicativa; ou estão?)

Habermas considera que “pertence à forma normal da comunicação em linguagem corrente que uma parte socioculturalmente cambiante, mas constante dentro de uma comunidade linguística, das significações extraverbais precise ser intencionalmente, insto é, em princípio, verbalizável”.¹⁹⁶ Mesmo que ele tenha tido o cuidado de dizer “uma parte”, é temerário excluir gestos, silêncios etc. da semântica. Relação com a críptica tese adorniana de que “toda imagem se revela como uma forma de escrita”?

Três hipóteses tácitas fundamentam a análise da linguagem em sentido psicanalítico:

(1) “O psicanalista tem um conceito prévio (*Vorbe-griff*) da estrutura da comunicação não-distorcida em linguagem corrente”,¹⁹⁷

(2) ele assume que a distorção é uma confusão entre dois estágios do desenvolvimento humano: pré-linguístico e linguístico;

(3) ele usa termos explicativos que tratam do processo de socialização desde a primeira infância. Segue um desenvolvimento de cada ponto:

(1) No conceito prévio de comunicação “normal”, entende-se que os vários níveis da comunicação (palavras, gestos, ações) não se contradizem, mas se complementam, e que pelo menos parte da comunicação extraverbal possa ser verbalizada. As regras da comunicação, além disso, são públicas. *Pressupõe-se uma separação entre linguagem e realidade, e*

194 Habermas, *ibidem*, p. 43.

195 Habermas, *ibidem*, p. 45.

196 Habermas, *ibidem*, p. 48.

197 Habermas, *ibidem*, p. 47.

portanto entre sujeito e objeto, e entre signo, significado e referente. O uso analítico da linguagem (identificação de estados de coisas) e o uso reflexivo (que funda a intersubjetividade) são, também, considerados distintos. “No uso reflexivo da linguagem, nós apresentamos o individual inalienável em categorias inevitavelmente universais, de tal modo que num certo sentido nós revogamos metacomunicativamente as comunicações diretas (e as confirmamos com ressalvas), para exprimir indiretamente no eu o não-idêntico, que jamais se esgota em determinações universais e, contudo, só pode ser representado por meio delas. [...] O uso analítico da linguagem está inserido (*eingebettet*) no uso reflexivo, porque a intersubjetividade ou acordo em linguagem corrente não pode ser mantida sem uma autorrepresentação (*Selbstrepräsentation*) recíproca dos sujeitos falantes [...] Nós podemos nos entender diretamente sobre estados de coisas (*Sachverhalte*), mas a subjetividade que nós atingimos quando falamos uns com os outros apenas transparece nas comunicações diretas.”¹⁹⁸ Ainda sobre a normalidade do discurso, nota-se que conceitos como substância, causalidade, espaço e tempo tem sentidos diferentes conforme sejam aplicados a objetos no mundo ou ao mundo linguístico dos falantes.

(2) A confusão entre os níveis pré-linguístico e linguístico traz à tona os paleossímbolos, que, embora sejam significativos (não são meros sinais) e portanto apontem para uma realidade intersubjetiva, não permitem a comunicação pública normal. Paleossímbolos são agramaticais, não distinguem categorias como sujeito e objeto, tempo, espaço etc., e mostram-se presos a contextos muito específicos; o uso analítico da linguagem não é possível através deles. O nível pré-linguístico, caracterizado pelos paleossímbolos, é uma construção teórica, isto é, não pode ser observado. O recalque é entendido como dessimbolização; a terapia, como ressimbolização, mas também, noutra frente, como expulsão dos invasores paleossimbólicos da linguagem pública. Os paleossímbolos também entram em jogo, de forma legítima, no contexto normal da fala: por um lado, no uso criativo, emancipador, da linguagem, que usaria o nível pré-linguístico como matéria-prima; por outro, na reação às piadas e gracejos, que confundem intencionalmente níveis de linguagem – “O riso é um riso de alívio.”¹⁹⁹

(3) A “hermenêutica de profundidade” usada assim pela psicanálise faz uso de uma pré-compreensão sistemática que diz respeito a todas as linguagens. Freud chegou a essa estrutura pela interpretação da “resistência” do paciente, cunhando os conceitos de *Ego*, de *id*

198 Habermas, *ibidem*, p. 50.

199 Habermas, *ibidem*, p. 56.

e de *Superego*. O Ego responde pela prova de realidade e pela censura consciente das pulsões; o id vem à tona nos sintomas e nos paleossímbolos; o Superego é uma instância de censura inconsciente das pulsões, mecanismo de defesa estranho ao Ego. Dessa forma, “compreensão explanatória, no sentido da decifração hermenêutica profunda de manifestações especificamente insuficientes, pressupõe não apenas, como a simples compreensão hermenêutica, a aplicação exercitada da competência comunicativa adquirida naturalmente, mas sim uma teoria da competência comunicativa.”²⁰⁰

Gadamer, em meio a uma autocompreensão ontológica da hermenêutica, radicaliza a “dependência contextual da compreensão do sentido” e faz da tradição (*Überlieferung*) uma autoridade inescapável. Tanto Habermas quanto Gadamer concordam que “subjaz, em verdade, a todo compreender mal algo assim como um 'acordo fundamental’”, mas discordam sobre como determinar tal consenso prévio.²⁰¹ Para Gadamer, a tradição, que é o chão do “aclaramento hermenêutico” do incompreensível e do mal-entendido, proporciona o consenso prévio ao qual o aclaramento se reporta. “Essa tradição, porém, é para nós objetiva no sentido de que nós não a podemos confrontar com uma pretensão de verdade em termos de princípios.”²⁰² Mas a estrutura preconceitual da compreensão acabaria, na visão de Habermas, blindando os consensos prévios contra questionamentos, cuja própria formulação, dependente dos mesmos consensos e contextos, seria autocontraditória. Ainda que a crítica num nível muito concreto permanecesse possível, o questionamento abstrato, portanto, do consenso tornar-se-ia inviável. A crítica, portanto, só poderia proceder frente a recortes muito específicos, muito individualizados, “na medida em que nós mesmos pertencemos ao contexto abrangente de tradição de uma linguagem”.²⁰³

As ideias de Gadamer encontram obstáculo na noção (da própria hermenêutica) de que consensos aparentemente racionais podem esconder na verdade pseudocomunicação. Habermas cita Albrecht Wellmer: “O Iluminismo sabia o que a hermenêutica esquece: que o 'diálogo', que segundo Gadamer nós 'somos', também é um contexto de violência e exatamente nisto não é nenhum diálogo... A pretensão universal do ponto de partida hermenêutico só (pode) se manter se partimos de que o contexto da tradição (*Überlieferungszusammenhang*), como o lugar da verdade possível e do fático estar-de-acordo (*Verständigtseins*), ao mesmo tempo é o lugar da inverdade fática e da violência duradoura

200 Habermas, *ibidem*, p. 59.

201 Habermas, *ibidem*, p. 61.

202 Habermas, *ibidem*, p. 61.

203 Habermas, *ibidem*, p. 62.

(*fortdauernder Gewalt*).”²⁰⁴ Então, “todo consenso em que desemboca a compreensão do sentido está em princípio sob suspeita de ter sido forçado de maneira pseudocomunicativa”.²⁰⁵ Assumir que qualquer consenso fático corresponda ao alcance da verdade leva a ontologizar a linguagem e a hipostasiar a tradição. Levar a hermenêutica ao autoesclarecimento torná-la-á consciente de seus próprios limites e mais capaz de atingir objetivos como o de clarificar contextos de comunicação distorcida.

Em “*Szientismus oder transzendente Hermeneutik?*”, Karl-Otto Apel propõe o seguinte princípio regulativo da hermenêutica: “produzir entendimento universal no quadro de referência de uma ilimitada comunidade de interpretação”.²⁰⁶ Para Habermas, só esse princípio garante a obstinação em buscar acordos isentos de violência e mal-entendidos, e que atinjam a verdade. “Verdade é a coação peculiar ao reconhecimento universal isento de coação.”²⁰⁷ A possibilidade de diálogo idealizado exige a antecipação da estrutura de uma comunicação isenta de coação e a forma de vida correspondente (na própria estrutura preconceitual), e isso leva a uma postulação de uma democracia ideal. Se estamos presos à tradição linguística como quer Gadamer, ou uma tal democracia é impossível, ou já está pressuposta. Tal antecipação precisa, no entanto, ser provada no âmbito de uma teoria que deduza, da própria linguagem corrente, que subjaz a cada discurso real um discurso idealmente racional. Ou seja, novamente: uma teoria geral das linguagens naturais.

Com tudo isso, Habermas quer demover duas ideias que nascem da autocompreensão ontológica da hermenêutica, isto é, sua radicalização:

(1) Gadamer praticamente identifica razão e autoridade (da tradição): esta adviria do reconhecimento refletido dos participantes na tradição. O reconhecimento dogmático da tradição só estaria justificado se, como dito, os critérios mencionados da não-coação e da ilimitação do acordo fossem cumpridos. Gadamer pressupõe que a autoridade se firme sem violência. Mas “o poder (*Gewalt*) adquire permanência, aliás, só pela aparência objetiva da ausência de violência de uma concordância pseudocomunicativa. [...] Razão (*Vernunft*) no sentido do princípio do discurso racional é aquela rocha contra a qual até hoje as autoridades fáticas mais se destroçaram, do que sobre ela se fundaram.”²⁰⁸ Habermas considera, enfim, que Gadamer, ao radicalizar a hermenêutica, “reabilita o preconceito”.

204 Habermas, *ibidem*, p. 62-3.

205 Habermas, *ibidem*, p. 63.

206 Habermas, *ibidem*, p. 64.

207 Habermas, *ibidem*, p. 64.

208 Habermas, *ibidem*, p. 67.

(2) A radicalização da hermenêutica, isto é, a absolutização da estrutura preconceitual da compreensão, também levou Gadamer a submeter e limitar as tentativas de esclarecimento e interpretação às “convicções vigentes” (“restrições de princípio”). O psicanalista, por exemplo, que exerça a análise fora de seu consultório rompe o acordo do tecido social, e acaba no ostracismo. Habermas lembra que de novo que não está demonstrado que os acordos fáticos sejam acordos de direito, em quaisquer níveis da sociedade (família, sistema socioeconômico etc.). Assumir tal identidade bloqueia a crítica que, ademais, é igualmente fática; também seria contraditório com a capacidade hermenêutica de retraçar “os vestígios histórico-naturais da comunicação perturbada”²⁰⁹, limitando por exemplo a crítica da ideologia à instituição médico-paciente.

Habermas cita Gadamer: “Temos de admitir, mesmo que isto contradiga o padrão da pesquisa e do progresso, que na compreensão dos textos daqueles grandes pensadores torna-se conhecida uma verdade que por outro caminho não seria alcançável.”²¹⁰ É preciso descobrir sob que condições determinada obra pôde tornar-se canônica, clássica.

O lançar pontes de Gadamer se explicita na sua busca por renovar a pretensão de verdade da filosofia, “superando uma tripla quebra de tradição”²¹¹:

- (1) A ruptura causada pelo historicismo do século XIX;
- (2) a ruptura causada pela física no século XVIII;
- (3) e a ruptura causada pela compreensão moderna do mundo.

Com respeito a (1), Gadamer critica a atitude de Dilthey de relegar ao “museu” as tradições, opondo-lhes a ciência moderna (inclusive as do espírito). Quando a (2), ele questiona, através do apelo à faculdade de julgar, a oposição entre ciência rigorosa e razão prática: à ideia de que o conhecimento verdadeiro é mediado somente pela ciência natural é contraposta a estrutura preconceitual da compreensão, que se associa à arte, à filosofia, à história, às ciências do espírito e à comunicação cotidiana. Outra falsa oposição (3) mirada por Gadamer é aquela entre as compreensões de mundo metafísica e moderna. Como Wittgenstein, ele busca superar pseudoproblemas filosóficos, reafirmando a tradição pela inesgotabilidade objetiva dos textos clássicos.

Aqui o distanciamento entre Heidegger e Gadamer fica claro: não se trata mais de condenar como niilismo e esquecimento do ser toda a tradição filosófica, mas de reabilitá-la

209 Habermas, *ibidem*, p. 68.

210 Habermas, *ibidem*, p. 77-8.

211 Habermas, *ibidem*, p. 78.

com vistas à reconstrução do humanismo – muito embora Gadamer tenha sempre em Heidegger, mesmo após a *Kehre*, um guia, ainda que reconheça o “discurso metafórico e poético” como sinal da “carência linguística do novo pensamento.”²¹²

Verdade e Método, embora não fosse teoria da ciência, teve profunda influência não apenas como relativização da ciência frente à filosofia e à arte, mas também para pôr a descoberto a dimensão hermenêutica do interior das ciências (principalmente sociais e naturais). Há pontos de contato claros com Wittgenstein, Kuhn e outros.

A hermenêutica acentua a intersubjetividade linguística, esclarecendo estruturas profundas do mundo da vida, daquilo que nos une enquanto falantes de uma língua. Gadamer denuncia a colonização do mundo da vida pelo crescimento econômico etc. e estende à sociedade a crítica de Heidegger ao subjetivismo. A crítica à técnica e a crítica à razão instrumental “concordam em que ao poder e à exclusividade do pensamento objetivante corresponde a valorização filosófica da subjetividade e ambas compreendem por subjetividade uma autoconsciência enrijecida, uma autonomia endurecida ou obstinada, que foi instrumentalizada para as finalidades da autoafirmação.”²¹³

A ênfase de Gadamer sobre a tradição não é uma defesa do tradicional, mas uma reabilitação do humanismo.

“A hermenêutica se ocupa com a interpretação como uma *realização excepcional* (*Ausnahmeleistung*), que só se torna necessária quando relevantes setores do mundo da vida (*Lebenswelt*) ficam problemáticos, quando certezas do fundo culturalmente ensaiado se rompem e os meios normais do entendimento falham.”²¹⁴ Tais situações por assim dizer extremas são: línguas estrangeiras, culturas diferentes, épocas distantes e distorções patológicas da comunicação. Na hermenêutica, impõe-se a questão: “questões de explicação do significado (*Bedeutungsexplikation*) podem ou não ser separadas das questões de reflexão da validade (*Geltungsreflexion*)?”²¹⁵

Na comunicação perturbada, as condições linguísticas para o entendimento direto não são preenchidas. A exegese textual apresenta-se, neste âmbito, como o procedimento hermenêutico típico. O intérprete precisa dissociar seu próprio contexto daquele do autor e de seus destinatários originais, para assim enxergar as razões que tornam o texto racional, ainda que se descubram também as idiossincrasias do autor (isto é, elementos não totalmente

212 Habermas, *ibidem*, p. 81.

213 Habermas, *ibidem*, p. 84.

214 Habermas, *ibidem*, p. 86-7.

215 Habermas, *ibidem*, p. 87.

absorvíveis pelo contexto). Assim dá-se a conhecer o sentido do texto.

O sentido do texto, vinculado assim à amarração racional do mesmo, envolve portanto uma questão de validade. Mas as razões fáticas do autor não estão automaticamente justificadas, de forma que o intérprete as julga de alguma maneira. Ainda assim, a tomada de posição do intérprete – implícita ou não, consciente ou não etc. – dá às razões do texto um estatuto de racionalidade sem o qual o autor não estaria sendo “levado a sério”. Após reconhecidas as razões como tais, o intérprete deve dirimir a opacidade do texto explicando por que as razões do autor não estão tão evidentes para nós quanto o eram para ele próprio. Essa presunção de racionalidade do texto, que submete o sentido à validade, também se reflete no que Gadamer chama “antecipação da perfeição”. Então “não apenas é pressuposta uma unidade imanente de sentido que dá a direção ao leitor, mas, além disso, a compreensão (*Verständnis*) do leitor é também constantemente guiada por expectativas transcendentais de sentido”²¹⁶. O “preconceito da perfeição” inclui, portanto, a assunção prévia de que o que o texto diz é verdade; a interpretação vem no momento em que, para o intérprete, tal assunção não mais se justifica. A interpretação também contém em si a expectativa de que o autor, devidamente transposta a distância temporal ou cultural, poderia concordar com o intérprete. Seu horizonte ampliar-se-ia tal qual ampliou-se aquele do intérprete, no que Gadamer chama de fusão de horizontes. Mas Gadamer ainda assim considera o texto como superior ao intérprete, de maneira que é sobretudo este que aprende algo do autor, e não o contrário; esta atitude é criticada por Habermas, que vê aí um risco simultâneo de relativismo e de absolutização dos nossos próprios critérios de racionalidade.

Entre as contribuições metodológicas da hermenêutica, Habermas cita, entre outras, que a interpretação está vinculada à participação no processo de entendimento dos participantes imediatos; que esta participação vincula o intérprete à pré-compreensão; que sua interpretação, dada a participação, é válida e pode relacionar os contextos faticamente apartados de autor e intérprete.

“Compreender uma manifestação simbólica significa saber sob que condições sua pretensão de validade poderia ser aceita. Compreender uma manifestação simbólica *não* significa, porém, aceitar sua pretensão de validade sem levar em consideração o contexto.”²¹⁷ Habermas acusa uma leitura “tradicionalista” de Gadamer de não entender isso, igualando compreensão e concordância (*Verständnis* e *Einverständnis*). E cita o próprio Gadamer ao

216 Gadamer, *apud* Habermas, *ibidem*, p. 91.

217 Habermas, *ibidem*, p. 94.

final: “Pois uma pretensão de validade contém a afirmação de que algo é *digno de ser reconhecido*.”²¹⁸

²¹⁸ Gadamer, *apud* Habermas, *ibidem*, p. 95.

4 – O significado do silêncio

O particularismo semântico, que, em princípio, isola comunidades linguísticas em si mesmas, encontra obstáculo na aparente objetividade universal do mundo com o qual todo falante se defronta. Uma pragmática da conversação, ao notar a pretensão imanente ao diálogo de “entendimento mútuo”, aponta também para um reavivamento do estruturalismo linguístico. Ou seja: para além das fronteiras locais de abertura de sentido, as línguas partilham de algo em comum. Isso não necessariamente reafirma o “dado bruto”, mas sugere uma proto-visão de mundo universalmente compartilhada. Mesmo assim, há que se considerar que o acordo entre comunidades linguísticas diversas – cuja uma das manifestações é o fenômeno da tradução – dá-se, em última instância, pelo aprendizado do idioma estrangeiro. Do ponto de vista conversacional, sem algum conhecimento da língua do outro nenhum acordo acontece. Mas através de gestos, expressões faciais etc. *alguma* comunicação ainda é sempre possível, mesmo que até tais externalizações silenciosas estejam em sua maioria determinadas pelo contexto cultural originário da pessoa. (Seria o caso de falar em linguagem corporal, neste sentido?)

O importante é notar que o acordo efetivo e produtivo entre falantes de línguas distintas não ocorre por referência a um terceiro critério de visão de mundo, mas pela mútua absorção em um dos dois (ou em ambos os) idiomas já dados. A fronteira linguística do entendimento recíproco permanece. Sobre a tradução, lembre-se que ela raramente é completamente satisfatória, especialmente entre línguas muito díspares (famílias distantes etc.): traduzir do espanhol para o português é uma experiência bem diferente de traduzir do basco para o isiXhosa, e, ainda assim, espanhol e português são duas línguas distintas.

O não-dito de um idioma pode ser o dito de outro. O fracasso ou êxito limitado de uma tradução aponta justamente isso, e por um lado mostra o limite da proto-visão de mundo universal. [conceito que precisa ser posto explicitamente] Aliás, explicar uma tradução de modo a, por exemplo, aumentar sua precisão, trai o próprio intento da tradução; e pode se constituir, por um lado, numa continuação do processo da tradução ela mesma, ou, por outro lado, e guardadas as devidas proporções, no aprendizado e ensino do idioma. Mas como aprender exatamente aquilo que é intraduzível, que não já estava em nós e nem, supostamente, num mundo objetivo universal? O momento e o processo exatos de compreensão – identificação? – do não-idêntico permanecem um mistério (talvez na forma do “não-dito por

excelência”; é concebível que essa inesgotabilidade seja necessária, seja estrutural).

Habermas diz que na tradição hermenêutica “tratava-se apenas de explicar o fato, por assim dizer transcendental, da transponibilidade de não importa que distâncias semânticas”²¹⁹ (por oposição a negar a traduzibilidade universal, e, logo, afirmar um “não-idêntico linguístico” rigoroso entre idiomas). O silêncio, estritamente falando, é o caso específico daquele mais geral que é o não-dito. Aliás, o ato falho psicanalítico também é sinal do não-dito, ou por assim dizer “um dito recheado de não-dito”.

“À descentração do horizonte de compreensão Humboldt vincula, em geral, a promoção de orientações axiológicas universalistas.”²²⁰ “A descentração de perspectivas do mundo da vida, esperada no discurso, promove, em conflitos de ação de ordem moral, uma ampliação recíproca do horizonte de orientações axiológicas, ampliação necessária para chegar, via generalização de valores, a normas comumente reconhecidas.”²²¹

Se, na visão de Habermas, a pragmática tem contribuições próprias à racionalidade do entendimento mútuo, seria errado crer em uma “evolução” em direção à hermenêutica. Ou seja, esta seria incapaz de absorver aquela. Mas assumir que a pragmática não é inteiramente derivada acentua novamente o acordo *originário* entre visões de mundo. Se tal acordo pode ou não ser concebido como pré-linguístico determinará a validade do idealismo linguístico hermenêutico.

“E, contra o Gadamer tradicionalista, poderíamos incluir, com Adorno, o argumento da crítica à ideologia: ao mesmo tempo em que a dominância de um 'acordo fundamental', oriundo da história de efeitos, não se impôs também o poder fático de vencedores, poder que justamente destrói as condições de uma comunicação espontânea?”²²²

Wittgenstein sempre sustentou a limitação do “mundo” às fronteiras da linguagem. O que muda do *Tractatus* às *Investigações* é, de certo modo, o “tamanho” da linguagem legítima e, conseqüentemente, do mundo. O não-dito e o indizível em particular continuam a habitar o lado de lá da fronteira. Mas o não-dito, a partir das *Investigações*, passa a ter papel também dentro da linguagem, dentro do mundo: é assim que se passa de um universalismo referencialista a um contextualismo pragmático no âmbito da legitimação da linguagem. Não apenas o que está “implícito” passa a ser constitutivo de um significado válido, mas a própria dicotomia implícito/explicito perde a força, assim talvez como a dualidade

219 Habermas, *Verdade e Justificação*, p. 70.

220 Habermas, *ibidem*, p. 74.

221 Habermas, *ibidem*, p. 94.

222 Habermas, *ibidem*, p. 89.

profundidade/superfície etc.

Para Habermas, porém, a noção de uso-significado também “contesta [...] o direito próprio da dimensão cognitiva da linguagem.”²²³ O uso-significado parece corroer as pretensões de verdade dos enunciados, a princípio. Mas Wittgenstein nunca advogou um “vale-tudo” linguístico: a gramática dos jogos de linguagem ainda envolve o conceito de correção (embutido no conceito de regra), e, por mais que “jogo de linguagem” seja um conceito vago (admite-o o próprio Wittgenstein), também permanece a ideia de que jogos não devem misturar-se, sob pena de causar enfeitiçamentos da linguagem e problemas correlatos. Existe, ainda, o jogo linguístico da “correspondência aos fatos” (ou representação, ou até cognição), como defendi alhures contra D. Z. Phillips, que, em sua tentativa de defesa da religião apoiando-se sobre as teses de Wittgenstein, inventou um relativismo que este nunca aceitara²²⁴. A possibilidade de denunciar hipóstases é exatamente uma retomada (nas devidas proporções) da função linguística antes absolutizada no *Tractatus*, e nas *Investigações* tratada como *uma* das funções possíveis da linguagem. Wittgenstein talvez pudesse concordar com a noção de uma proto-visão de mundo (que abarca a validade da cognição num contexto linguístico-idealista). Ou seja, para o último Wittgenstein haveria um jogo de linguagem da cognição, que como tal não deve ser confundido com outros jogos nem submetido a eles, mas cujas regras, válidas em seu próprio âmbito, também não devem submetê-los. Tal jogo de linguagem, no entanto, não é mera reedição do referencialismo, pois o próprio ato de nomear deve ser entendido no quadro geral do uso-significado (e, como tal, o nomear não é um acesso ao mundo nu). O filósofo não cai num relativismo escapista, apenas reconhece que a linguagem faz muito mais do que previa o *Tractatus*.

O saber linguístico deve resistir à prova prática que ele mesmo possibilita. Deve-se por a questão da validade da compreensão e a do entendimento mútuo do sentido, que é pragmaticamente bem-sucedido. Há uma “comensurabilidade de diferentes visões de mundo”.

Para Wittgenstein, a regra não pode nunca ser explicitada de forma exaustiva, o que se mostra na ideia de que o exemplo não é a mera superfície de algo mais profundo (a metafísica da essência/acidente não tem vez aqui), mas é a própria coisa a ser apreendida. Como toda explicação tem fim (que é arbitrário), a explicação redundante sempre em descrição.

Se a tradução consiste numa interpretação, deixando de lado certas nuances em favor de outras necessariamente, então tem-se uma situação clara em que o não-dito de uma língua

223 Habermas, *ibidem*, p. 84.

224 Cf. meu artigo “Linguagem religiosa e fundamentação da crença em Deus segundo D. Z. Phillips” (2009).

torna-se o dito de outra e vice-versa. Sobretudo nos casos em que o tradutor é levado a reconhecer não apenas que há várias traduções possíveis, mas que a tradução integral é, a rigor, impossível: o dito de uma língua é, em tais casos extremos embora comuns, o inefável de outra.

Parte do acordo numa conversação dá-se pelo estabelecimento de uma “linguagem comum”. O projeto de Leibniz da *characteristica universalis* parece tocado sob esse mote. Mas seu histórico, que levou até ao Tractatus, não é o de uma busca pelo acordo, com renúncia mútua de pontos de vista etc., mas o de uma “imposição” de uma determinada linguagem comum – a lógica matemática. A mera exclusão da linguagem ordinária foi a atitude do colonizador diante do conquistado, que começa seu domínio exatamente pela proibição da língua local e a oficialização da sua própria. Porém, assim como o conquistador que se vê, ao fim e ao cabo, colonizado de volta pela cultura dominada, a absolutização da lógica matemática esteve sempre emperrada pela necessidade da linguagem natural como metalinguagem última (Apel), embora só tenha se tornado consciente disso com muito atraso.

A possibilidade de objetividade de uma tradução é a mesma da linguagem em geral. A traduzibilidade também pode ser, numa certa medida, tematizada no interior de uma língua no âmbito da explicação: todo enunciado deve ser, por princípio, passível de substituição por outro(s) de igual sentido – isso é a condição de explicação de um sentido. Lembrando também que o sentido que não pode ser explicado não faz sentido. Mas e a poesia? A (dita) intraduzibilidade de uma palavra é função de sua individualização, de sua opacidade. Uma “dialética” do dito e não-dito pode ajudar a impedir que a noção de intraduzibilidade seja revogada por uma pretensão analítica de substitutibilidade universal ou decaia num misticismo da linguagem privada. Entender o não-dito como função do dito (como o mostrável no gesto da palavra?) pode salvar o caráter particular da poesia. Uma boa tradução de um poema é sempre um novo poema em seu próprio direito, como as traduções de “The Raven”, de Edgar Allan Poe, feitas por Machado de Assis e Fernando Pessoa. A função da hermenêutica, sobretudo em sua forma de crítica da ideologia, é a de trazer à consciência e “destruir” preconceitos. Devidamente tematizado e problematizado, o preconceito deve ceder face a outras justificações da ação ou simplesmente reafirmar-se como motivo justificado (e como tal, por definição, já não é mais preconceito). De fato, faz parte do ser do preconceito o seu atuar subterrâneo, de forma que sua exposição já é o início de sua extirpação. Mas a idealidade posta pela razão de uma atitude (prática ou mental) livre de preconceitos é

insustentável, visto que o pensamento sempre recorre a um início, a pressupostos etc. Sai-se de preconceitos mais superficiais, mas permanecem aqueles mais fundamentais, solidificados: a rocha dura. Os preconceitos mais inescapáveis perfazem o que Wittgenstein chamou de *Hintergrund*. Mais do que isso, os “preconceitos” constituem o próprio *Grund*, e não faz sentido querer “puxar-se pelos cabelos”. Não podendo portanto prescindir de “chão”, o pensamento só se desfaz de um preconceito substituindo-o por outro. Mas ressalte-se que o nível do *Hintergrund* fala de preconceitos num nível muito específico, propriamente epistemológico e ontológico. A inevitabilidade de preconceitos, neste sentido, nada tem a ver com cinismo e falência da crítica social, por exemplo.

A explicação, como tal, baseia-se numa sucessão de necessidades (causais, lógicas, habituais etc.), mas, enquanto por sua própria essência exige uma regressão satisfatória às primeiras e última razões, sua debilidade específica é a infinitude de sua tarefa. Por isso Wittgenstein quis desmascarar a explicação como uma espécie de descrição, privando-a da nobreza do “acesso” ao “mundo” e livrando-a ao mesmo tempo de seu fardo sisífico. E isolando-nos nos limites da linguagem.

A tragédia da explicação, fadada ao fracasso, tem ainda outro caráter. Uma reflexão sobre metáforas e epistemologia pode localizar no já inconsciente núcleo do significado de palavras como “certeza” (também em alemão: “*Gewissheit*”/“*Sicherheit*”) a motivação de nosso andar em círculos que caracteriza o empreendimento do conhecer sem uma reflexão sobre a linguagem. Demonstrar-se-ia como o enfeitiçamento das palavras nos faz buscar o inalcançável. Mas nisto reside também a problemática do não-dito: faz parte da linguagem um lançar-se para além de si, como uma força autopropulsora que expande continuamente as fronteiras do mundo-linguagem. Talvez o mecanismo da explicação exponha paradigmaticamente a dialética mais geral da linguagem como um todo, que é essencialmente o jogo entre o ser e o não-ser.

Bibliografia

APEL, K-O. *Transformação da Filosofia, volume 1: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

GADAMER, H. G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GADAMER, H. G. *Verdade e Método II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GADAMER, H. G. *Gadamer-Lesebuch*. Organizado por Jean Grondin. Stuttgart: Mohr Siebeck, 1997.

GADAMER, H. G. *The Gadamer Reader: A bouquet of the later writings*. Organizado por Richard Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.

OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção “Os Pensadores”), 1989.

WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1969.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2008.